
9 999999 007266

# ANCIENT INDIAN CULTURE & LITERATURE

(Pt. Ganga Ram Commemoration Volume)

*Foreword by*

**Prof. U.N. Singh**

Acting Vice Chancellor,
University of Delhi, Delhi.

*Edited by*

**Mohan Chand**

Department of Sanskrit, Ramjas College,
University of Delhi, Delhi.

**Eastern Book Linkers**

DELHI : (INDIA)

EASTERN BOOK LINKERS
5825, New Chandrawal Road, Jawahar Nagar,
Delhi-110007



First Edition : 1980

**Price :** Rs. 75.00

Published by Eastern Book Linkers, 5825 New Chandrawal Road, Jawahar Nagar, Delhi-110007 and Printed by Amar Printing Press, (Sham Printing Agency), 8/25 Vijay Nagar, Delhi-110009



## FOREWORD

The present book is a collection of research papers presented by various scholars at a seminar organized by the Sanskrit Sahitya Parishad of the Ramjas College of the University of Delhi in 1976. This seminar was a part of the Golden Jubilee celebrations of this College and the standard of scholarship as evinced by the papers read at this seminar has often been high. Besides, I am happy to know that the Volume is being dedicated to the memory of Pandit Ganga Ram who was a reputed scholar and former Head of the Department of Sanskrit at the College. The Sanskrit Sahitya Parishad and the editor of this book, Dr. Mohan Chand, have done a good job in bringing out this volume and I congratulate them.

The human world is at cross roads today. On the one hand human mind has made such fantastic achievements as to enable men to land on the moon; frontiers of knowledge have been extended beyond recognition, tremendous advancements have taken place in the field of Science, mysteries of nature are increasingly being unravelled and human civilization has made gigantic progress; on the other hand, scientific advancements have put at the disposal of mankind weapons possessing incredible power of destruction and capable of annihilating the entire human race within minutes. The uninterrupted production of nuclear weapons on a large scale by the socalled superpowers (advanced nations !), the increasing suspicion of each other by the nations of the world, the unscrupulous tactics followed by the political leaders of different countries in international dealings to serve their narrow selfish ends, a deplorable absence of mutual goodwill and respect for human dignity and life based on

basic values, and the frequent tensions and disputes being generated between nations of the world in every region are clear indications pointing to a possible world war. If unfortunately this occurs and the terrible nuclear weapons are used, then the almost certain consequence will be a complete destruction of the human race. Hence the possibility of a total war which can remove every trace of human civilization from the planet earth cannot be completely ruled out. In fact, human race has come perilously close to total destruction and mankind is faced with the big question as to how to save the human race from following this path of utter disaster. Can mankind give a new orientation to scientific progress so that the great achievements of human mind in the area of science are directed only to benefit the human world and not to destroy it. It appears to me that the only solution of this problem is *to imbue science with spirituality*. Albert Einstein, one of the greatest scientists the world has known, once said "Religion without science is blind and science without religion is lame." Here the word 'religion' should not be taken in a narrow sense. It is in this respect that India can render a valuable service to the mankind. The scientific and philosophical thoughts of ancient India, her great cultural heritage, have still a message to give to the world.

Viewing from this perspective, I appreciate the efforts made by the Sanskrit Sahitya Parishad of the Ramjas College by organizing the Golden Jubilee seminar to focus attention of the rest of the world on our cultural and spiritual heritage. Although seminars of this type have great significance, they are not enough. What is important is the answer to the questions : What sort of young men and women are going out of the portals of the Universities today ? Are their personalities imbued with basic human values which they not only cherish but practice also ? The teachers have to play a crucial role in this great endeavour and I earnestly hope that they will rise to the occasion and discharge this great human responsibility admirably.

**U.N. Singh**

15.2.80

Acting Vice Chancellor,
University of Delhi, Delhi.

# CONTENTS

**Foreword** : Prof. U.N. Singh, Acting Vice Chancellor, University of Delhi, Delhi. iii

**Preface** : Dr. Kartar Singh, Principal, Ramjas College, Delhi. xi

**Editorial** : Editor xiii

## TRIBUTES TO PT. GANGA RAM

संस्मरणम: : Dr. Dayanand Bhargava, Professor & Head, Department of Sanskrit, Jodhpur University, Jodhpur. xvii

**My Father** : Dr. S.C. Sharma, G.D.M.O.I, R.B.T.B. Hospital, Delhi. xviii

श्रजर्यं साधुसंगतम् : Dr. Ram Gopal, Professor, Department of Sanskrit, Punjab Univ., Chandigarh. xx

**A Tribute from a Colleague** : Sh. B.N. Kaul, Lecturer, Department of Philosophy Ramjas College, Delhi. xxiv

## ARTICLES ON ANCIENT INDIAN CULTURE AND LITERATURE

**Editor's Introduction** : Dr. Mohan Chand, Lecturer, Deptt. of Sanskrit, Ramjas College, Delhi. xxvii

## PHILOSOPHY AND RELIGION

1. **Why Study Indian Philosophy ?** : Dr. R.C. PANDEYA, Professor, Deptt. of Philosophy, University of Delhi, Delhi. 3

2. भारतीयदर्शन का प्रयोजन : Dr KAPIL DEVA DVIVEDI, Director, Vishva Bharati Research Institute, Shanti Niketan, Varanasi. 7

3. आधुनिकसन्दर्भे भारतीयदर्शनम् : Dr. DAYANAND BHARGAVA, Professor & Head, Department of Sanskrit, Jodhpur University, Jodhpur. 11

4. आधुनिक सन्दर्भ में भारतीयदर्शन : Sh. SHRI NARAIN NIGAM, Lecturer, Deptt. of Skt., Zakir Hussain College, Delhi. 19

5. सांख्य तथा न्यायदर्शन में कार्य-कारण सिद्धान्त : Pt. UDAY VIR SHASTRI, Ghaziabad. 28

6. न्यायदर्शन में केवलान्वयी और केवलव्यतिरेकी अनुमान : Dr. HARSH KUMAR, Lecturer, Department of Sanskrit, St. Stephen's College, Delhi. 33

7. जैनन्याय में प्रामाण्यवाद : Sh. BISHAN SWARUP RUSTAGI, Research Scholar, Department of Skt., *University of Delhi, Delhi.* 37

8. **Concept of Īśvara in Yoga** : Dr. SHIV KUMAR, Research Associate, Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona, Poona. 48

9. **Teaching Vedānta** : Dr. (Mrs) SITA KRISHNA NAMBIAR, Principal, Daulat Ram College, Delhi. 52

10. वेदान्त में जीवनदर्शन : Dr. RAM MURTI SHARMA, Professor and Head, Deptt. of Skt., Punjab Univ., Chandigarh. 57

11. मीमांसादर्शन में प्रभाकर का अख्यातिवाद : Dr. BHAGVATI PRASAD DIMRI, Research Scholar, Deptt. of Skt., University of Delhi, Delhi. 63

12. वैदिक धारा से औपनिषद् धारा का विकास : Dr. (Late) MANGAL DEV SHASTRI, Former Vice Chancellor, Banaras Sanskrit University, Banaras. 67

13. वैदिक संस्कृति में औपनिषद् धारा के उद्भावक तत्त्व : Dr. (Late) PRAHLAD KUMAR, Former Lecturer, Deptt. of Sanskrit P.G.D.A.V. College (Eve), Delhi. 69

## SOCIAL HISTORY AND EPIGRAPHY

14. **Stages in Social Evolution in Ancient India** : Dr. R.S. SHARMA, Professor, Department of History, Univ. of Delhi, Delhi. 77

15. **Social Vision of Ancient Indian Jurists** : Dr. SATYA PAL NARANG, Lecturer, Department of Sanskrit, University of Delhi, Delhi. 82

16. **Society as Depicted in Yājñavalkya Smṛti** : Dr. (MRS.) SHARAD LATA SHARMA, Lecturer, Department of Sanskrit, Ramjas College, Delhi. 89

17. **Sanskrit in Educational Curriculum** : Dr. R.K. DASGUPTA, Director, National Library, Calcutta. 96

18. प्राचीन भारतीय शिक्षा आधुनिक शिक्षा-वैज्ञानिक सन्दर्भ : Dr. MOHAN CHAND, Lecturer, Department of Sanskrit, Ramjas College, Delhi. 103

19. **The Meharauli Iron Pillar Inscription is not Posthumous** : Dr. S.S. RANA, Principal Shivaji College, Delhi. 127

20. **Allahabad Pillar Inscription of Samudragupta** : Sh. SADHU RAM, Former Lecturer, Deptt. of Skt., Kirorimal College, Delhi. 131

21. प्राचीन भारतीय अभिलेखों का वाचन : Sh. RAVINDRA VASISHTHA, Research Scholar, Deptt. of Skt., University of Delhi, Delhi. 156

## LITERARY CRITICISM AND POETICS

22. आधुनिक परिप्रेक्ष में संस्कृत साहित्य का अनुशीलन : Dr. BRAJ MOHAN CHATURVEDI, Reader and Head, Deptt. of Skt., University of Delhi, Delhi. 167

23. संस्कृत साहित्य : मूल्यांकन की समस्याएँ : Dr. SURYA KANT BALI, Lecturer, Department of Sanskrit, Ramjas College, Delhi. 179

24. शाकुन्तलम् में आधुनिक युगबोध : Dr. (Mrs.) MADHUR MALTI SINGH, Lecturer, Deptt. of Hindi, Indra Prastha College, Delhi. 194

25. कालिदास और उनकी सौन्दर्य भावना : Dr. PUSHPENDRA KUMAR, Reader, Department of Sanskrit, University of Delhi, Delhi. 204

26. उत्तररामचरित में अङ्गी रस : Dr. RAMASHRAYA SHARMA, Lecturer, Department of Skt., Zakir Hussain College, Delhi. 213

27. **Bhakti and the Bhakti Rasa in the Ṣaṭ-Sandarbha** : Dr. RAGHU NATH SHARMA, Lecturer, Department of Sanskrit, School of Correspondance Courses and Continuing Education, University of Delhi, Delhi. 240

## GRAMMAR AND LINGUISTICS

28. व्याकरणानुशीलनप्रकारः : Prof. CHARU DEVA SHASTRI, Delhi. 255

29. **A Systematic and Historical Approach to the Vedic Language** : Dr. RAM GOPAL, Professor, Department of Sanskrit, Punjab Univ., Chandigarh. 261

30. **A Note on Jinendra-buddhi's Contribution to Sanskrit Grammar** : Dr. SATYA VRAT SHASTRI, Professor, Department of Sanskrit, University of Delhi, Delhi. 266

31. संस्कृत-व्याकरण की शिक्षण-समस्याएँ : Dr. RAGHUVIR VEDALANKAR, Lecturer, Department of Sanskrit, Ramjas College, Delhi. 270

32. प्रातिशाख्यों तथा पाणिनि के सन्दर्भ में वर्णविचार : Dr. AVANINDRA KUMAR, Lecturer, Department of Sanskrit, University of Delhi, Delhi. 283

33. भर्तृहरि का भाषाविज्ञान एवं व्याकरण को योगदान : Dr. SATYA KAM VARMA, Reader, Department of Sanskrit, University of Delhi, Delhi. 298

34. हिन्दी की प्रशासनिक शब्दावलियों के निर्माण में संस्कृत की भूमिका : Dr. NARAIN DATT PALIWAL, Under Secretary. Delhi Administration, Delhi. 317

35. **A Linguistic Approach to Hemacandra's Anekārthasaṁgraha** : Sh. J.B. KHANNA, Assistant librarian, Central Library, University of Delhi, Delhi. 333

**The Contributors**

# PREFACE

It is a matter of pride and pleasure for me that the members of Sanskrit Sahitya Parishad of my College have brought out the present volume on Ancient Indian Culture and Literature. I highly appreciate their activities in this direction. They have been holding Seminars and arranging lectures on specific topics with the cooperation of distinguished scholars of literary circle and public life. As a result there had grown up a big collection of Research articles on different phases and aspects of Indian life and literature.

The Golden Jubilee Celebrations at our College added a mass of material to the existing collection. A number of distinguished scholars participated in the Seminar on this occasion. The scholarly pursuits of the College Sanskrit Association, have enriched the vast research material that lay in tape records or in papers.

Since long, I had a great desire that this vast literature be arranged systematically, edited critically, printed correctly and released as our humble contribution to the treasury of knowledge. I discussed the matter with the Parishad whose members are ever prompt in taking up suggestions and putting them in practice, and as a result, this volume owes its existence to the joint efforts of the Editor, the Sanskrit Association and the Publisher.

The book consists of highly illuminating research articles written on different topics of interest such as Philosophy and Religion, Social history and Epigraphy, Literature and Linguistics etc. It deals with Indian Philosophy and Logic elaborately and in varied aspects, covering both the Orthodox and Heterodox systems. It discovers the Socio-cultural system of ancient Indian people in the writings on law, education, history, epigraphy, and social Institutions, and analyses the role of a Sanskritist in modern society. In the study of Sanskrit Literature it offers fresh approach and introduces a new methodology, exploiting modern researches to help further studies on the subject. In the study of Sanskrit Grammar

and Linguistics the book concentrates on the pre-Pāninian, Pāninian and non-Pāninian systems as well as Philosophy of grammar, Phonetics, linguistic speculations, and word-structure and also suggests how best the Sanskrit Grammar can contribute to the development of Modern Indian Languages. In the beginning, a comprehensive general introduction to the volume penetrates comparatively the evaluations of ancient Indian Culture and Literature especially in the light of the findings of modern researches carried out by the Western scholars.

We have dedicated this volume to the sacred memory of Pandit Ganga Ram, former Head of the Department of Sanskrit at the College. He was a great scholar of Sanskrit who had applied modern methodology of research to the study of ancient Indian tradition in different fields. He was a great talent who rendered various services to the College in various capacities. It is befitting that this volume is dedicated to him, as our humble tribute in commemoration of his services.

**Dr. Kartar Singh**
Ph.D.; F.C.A.I
Principal,
Ramjas College, Delhi.
(University of Delhi)
Delhi.

Dated: 4-2-1980.

# EDITORIAL

The Sanskrit Sahitya Parishad, Department of Sanskrit, Ramjas College has great pleasure in placing before the reader its first publication *Ancient Indian Culture and Literature*—a compendium of scholarly contributions at the Seminars of Sanskrit Association of the College. The volume is dedicated to the sacred memory of Pandit Ganga Ram Ji, former Head of the Department of Sanskrit, who was instrumental in elevating this institution to academic perfection with his close and constant guidance and dynamic leadership. It was he who as a distinguished grammarian and a philologist enriched the vast treasure of ancient Indian culture and literature by his extraordinary teaching method and introduced the combined traditional and modern approach to Sanskrit learning. It was he who rendered great services to the Sanskrit Department of the College for about 35 years and associated himself with the College in many other ways as teacher adviser of Sanskrit Association, as Warden of College hostel, as Secretary of College Governing Body and as a member of the Board of Trustees of the College. He held responsible posts in the College, made untired efforts to strengthen and consolidate that mission of education for have-nots for which Rai Kedar Nath Ji founded the Ramjas Institutions. He was very intimately connected with the Sanskrit Department of the College and its Sanskrit Association for a very long time. It was his characteristic zeal and academic pursuit that the Department of Sanskrit and its Sanskrit Association got high reputation and the rare privilege of association with many eminent Indologists of international repute for the last many decades.

Hence, as a mark of respect for the long and devoted services rendered by Pandit Ji, the Sanskrit Sahitya Parishad, Department of Sanskrit, Ramjas College is happy to dedicate this volume to his memory. Besides the other memorials dedicated to him by his family or his students and Colleagues who have been closely associated with him, we on behalf of Sanskrit Sahitya Parishad, Department of

Sanskrit, Ramjas College feel an obligation to pay our tribute. This commemoration volume is but a humble tribute to his memory. We dedicate ourselves to follow his example and continue the tradition inherited by him and bequeath the same to the succeeding generations for years to come.

Most of the articles in the volume were delivered as lectures and attended by the large number of audience at Golden Jubilee Seminars and other annual Seminars on different topics of Indological studies, held at Sanskrit Association of the College. The book contains highly enlightening contributions not only from men of scholarly pursuits but also from men devoted to public life. As is inevitable in a publication of this nature the contributions are as diverse as their authors. But they are excellent pieces of research written with the definite purpose to meet the needs of students and researchers. They provide a fresh methodology of the discipline with special reference to modern needs. A number of them are of general character and throw light on obscure as well as relevant corners of the subject or collect a rich material for the benefit of scholars.

To acquaint the student with a comprehensive picture of modern Indological studies, in the beginning the editor has contributed a general Introduction to the volume which attempts comparatively the evaluation of ancient Indian Culture and literature in the light of modern researches.

It gives us great pleasure to put on record our acknowledgement of obligations We are very grateful to our learned contributors who are mainly responsible for the glory or greatness of the present volume. Our sincere thanks are due to Prof. U.N. Singh, Acting Vice-Chancellor, University of Delhi, for his learned Foreword to the book. We express our debt of immense gratitude to Dr. Kartar Singh, Principal, Ramjas College for his erudite Preface to the book, for his help and encouragement. We are indebted to Dr. Dayanand Bhargava, Professor and Head, Department of Sanskrit, Jodhpur University, Jodhpur for his valuable suggestions. Dr. Satya Vrat Shastri, Professor, Department of Sanskrit, University of Delhi who has been pleased to grace the book by his general guidance in the matter of editing, deserves our hearty thanks. We pay our gratitude to Sh. J.L. Shastri for his learned suggestions to make the volume as useful as possible.

Our thanks are due to the Proprieters of Eastern Book Linkers to whom our Sanskrit Association had entrusted the publication of

this volume and Messrs Sham Printing Agency for taking keen interest in its printing and get-up.

It will not be out of place to record my sincere gratitude to Sanskrit Sahitya Parishad for arranging the publication of this work and entrusting me with the duty of Editorship. I specially acknowledge my deep obligations to Dr. Surya Kant Bali, Lecturer in Sanskrit Department of the College for his pioneer efforts in the publication of this volume. I am also grateful to Dr. Raghuvir Vedalankar, and Dr. (Mrs.) Sharad Lata Sharma of our Department for their cooperation and suggestions.

I cherish my feeling of gratefulness for my students of Sanskrit Department for their encouragement. Special mention may be made of Sharad Kumar, Vyas Kumar and Jagbir Singh Kaushik for helping me in the preparation of manuscripts from the tape-recorded lectures.

**Mohan Chand**

18-2-80 Editor



Pandit Ganga Ram
(1st Jan. 1902—8th May 1959)

## संस्मरामः

गम्भीरशास्त्रार्थमपि प्रसन्नैः पदैस्तथा यो विशदीचकार ।
यच्छारदा तद्वदनारविन्दे बभौ स्ववीणामिव वादयन्ती ॥

एकैकरत्नस्य यथान्तरालेऽनुस्यूतमब्जं सितमेकमेकम् ।
दुर्बोधशास्त्रस्य तथान्तराले जग्रन्थ यो हास्यविनोदकर्म ॥

योऽलोलुपः कारणमन्तरेण स्वधर्म इत्येव शशास शास्त्रम् ।
न केवलं भाष्यवचो वचोभिः स्वकर्मणापि प्रथयाम्बभूव ॥

सचेतनग्रन्थ इव प्रणीतो यस्तेन विद्यार्थिगणस्स्वकीयः ।
यथार्थतोऽसौ स्मृतिकारकोऽस्य व्याजेन केनापि गिरार्चनेयम् ॥

शिष्यस्नेहप्रवणहृदयं सुप्रसन्नाननाब्जं
विद्याधीतिप्रखरनिकषं शेमुषीज्योतिषाग्र्चम् ।
वाचां पुत्रं वचनकुसुमैरेभिरभ्यर्च्य तं श्री-
गङ्गारामं धवलयशसं श्रद्धया संस्मरामः ॥

—दयानन्दस्य भार्गवस्य

# MY FATHER

S.C. SHARMA

It is a difficult task to free oneself from overcrowding memories and emotions which well up when one plans to write about one's father, who is physically no more. It is a task to press precision to portray a life of hard work, dedication, sacrifice and solid values particularly at a time when these qualities are at a discount. Again to recall the personalities who shaped my father and the circumstances that moulded him also claim one's attention.

Born to a poor Primary School teacher, my grandfather, my father lost his mother when he was only two years old. He had a sister who was ten years older than him. She brought him up, giving him the love, care and tenderness of both a sister and a mother-like person. I am lucky that she is alive, lives with me and bestows her blessings on me and our family. My grandfather did not remarry only to save his children the trials and tribulations of a stepmother.

It is but natural that, under the circumstances, my father should have worked hard to acquire education. He studied under the dim, distant bulb light of street lamp-posts, for he could hardly afford even a lantern. After studying till late at night, he washed his only set of clothes in the village pond before he returned home.

It was a hard life indeed and one wonders what it would have been, had the illustrious late Kedar Nath Ji not inspired my father. Founder of a chain of Ramjas Institutions, Shri Kedar Nath Ji had confidence that my father would get through his M.A. Examination with good marks. He appointed my father to his College, the Ramjas College, which is a living embodiment of his great work. He also appointed him as the warden of the College Hostel. The appointment anticipated the University results. My father lived upto the great man's expectations.

My father devoted his time and energies to three pursuits throughout his life : to study as much as he could, to impart what he studied to as many as he could and to observe purity of thought, life and food. If the first two provided mental nourishment, pure milk and ghee provided physical nourishment,

My father's task to teach one or the other started as early as six in the morning and lasted till late in the night. He knew no vacations or holidays. All willing to learn were welcome. He did not only believe in the dictum "Teachings are bipolar" but also practised it to practical ends. His classes mostly ran in the open air without rooms with fans and furnitures and the other paraphernalia which is so significant these days. The foliage of the trees was his class-room. Education was a life and an unbroken process to him. He early dedicated his life to it and continued in its magic spell.

He breathed his last on the night of May 8, 1969. Near his end my mother gently suggested if she should recall my elder brother, Ramesh, who was then working for a Ph. D. degree in Physics in Canada, to be near his death bed. His firm denial sums up his ideals. He said, "Do not disturb Ramesh in his studies. All of my students are my sons. Why recall Ramesh to be near me."

The popular epithet "Pandit Ji" fitted him by erudition. His admirers are many but prominent ones are Dr. Ram Gopal Ji of Chandigarh, Dr. Uma Kant Ji of Delhi and Dr. Dayanand Bhargava Ji of Jodhpur. I try to relive his patronage when I am in the company of his admirers. His life, style and blessings inspire me and are imperishable, yet how I wish he were with me with wet eyes.

# अजर्यं साधुसंगतम्

RAM GOPAL

It was a piece of sheer luck that brought me into close contact with the late Pandit Ganga Ram Ji and afforded me the golden opportunity of studying Pāṇinian Grammar at the feet of a peerless savant who was a rare blend of deep oriental erudition and modern critical scholarship. It so happened that at the suggestion of one of my friends I initially decided to join the Hindu College, Delhi and saw the then Principal N.V. Thadani who promised to admit me but asked me to wait for a few days till the return of then Head of the Sanskrit Department of his College. In the meantime another friend of mine Dr. Vishnu Datt Bharadwaj talked about me to the then Head of the Sanskrit Department of Ramjas College, Dr. N.N. Chaudhuri who asked him to bring me to his residence. After meeting Dr. Chaudhuri I immediately joined the Ramjas College where I came in contact with Pandit Ganga Ram Ji. So long as I resided in the Anand Parvat Hostel of the College, my contact with PanditJi was confined to a few weekly periods of Comparative Philology taught by him to the M A. Sanskrit class in the University as well as in the College tutorials; for in the beginning I had opted for the *Dharma-Śāstra* Paper which was then taught in the University by the then Head of the Sanskrit Department of the Hindu College. After some time when I decided to opt for the Pāṇinian Grammar Paper in place of the *Dharma-Śāstra* Paper and shifted from the Anand Parvat Hostel to the Darya Ganj Hostel where Pandit Ganga Ram Ji was the Warden, I got more opportunities of coming in close contact with him and knowing his innate qualities of head and heart. Pandit Ji often used to sit on a cot in the Hostel compound in the evening and held a free, frank and affectionate talk with those hostelers who came there and sat around him on chairs or sometimes shared the same cot with him. The Ramjas College Hostel under Pandit Ji's wardenship presented the atmosphere of a happy and harmonious family. Complaints, quarrels, intrigues, strikes or agitations in any form were unheard of in his Hostel.

Pandit Ji was very fond of long walks. After taking his M.A. classes in the University, he sometimes walked from the University Campus to Darya Ganj in the company of his favourite M.A. students In the course of our long walk we freely discussed with him the intricate problems of Pāṇinian Grammar and Comparative Philology, and he always welcomed queries from us. He was as eager to teach as to learn and would gladly spare his most precious time for those students whom he found to be sincere and genuinely interested in learning. As it was not possible to complete the teaching of the Pāṇinian Grammar in a few weekly periods assigned in the College time-table, Panditji took extraordinary pains with me and taught me the most difficult portions of the *Siddhānta-Kaumudī* during his evening walks on the spacious lawns in front of the Red Fort. Besides, he granted me the special privilege of approaching him at his residence for his liberal guidance in case of any doubt or difficulty in my study of the Pāṇinian Grammar. Therefore, I am highly beholden to Pandit Ji for his unbounded kindness and generosity. As a humble token of my gratitude to him I dedicated my *Vaidika Vyākaraṇa* in two volumes to the sacred memory of Pandit Ji and also expressed my gratitude to him in the Preface of my earlier work *India of Vedic Kalpa-Sūtras*.

Pandit Ji was thoroughly versed in all the important branches of Sanskrit learning. His attainments in Pāṇinian Grammar, Poetics and Comparative Philology were undoubtedly of an exceptionally high order, and few scholars in Northern India could excel him in the exposition of these subjects. He was especially reputed to be an unrivalled authority on Pāṇinian Grammar. Paying a glowing tribute to his marvellous mastery of Pāṇinian Grammar, the late Mahāmahopādhyāya Dr. Lachmi Dhar Shastri, the then Head of the University Department of Sanskrit, proudly acclaimed Pandit Ganga Ram Ji as *Vaiyākaraṇa-Kesarī* (Pre-eminent grammarian) at the inaugural function of the Sanskrit Parishad of Delhi University in 1950. With his penetrating insight into the intricacies of Sanskrit language and literature Pandit Ji was highly proficient in bringing out the precise and suggested meanings of difficult Sanskrit texts. His sweep of learning was so vast that even the most trite and hackneyed topics assumed a new significance when they were discussed by him. His method of teaching was so impressive and enlightening that most difficult and dreary subjects became easy and interesting in his

class. Those students who were fortunate to attend his class in the College or in the University nostalgically remember his learned and lively lectures. Pandit Ji's unbounded kindness and profound erudition enlivened by his wit and humour will always be cherished with reverence and affection by a vast number of his grateful pupils.

Pandit Ganga Ram Ji was an embodiment of sound scholarship and high principles. His moral and intellectual qualities have left a deep and ever-lasting impression on my mind. I found in him a kind teacher, inspiring scholar and upright gentleman. He devoutly practised what he professed, and scrupulously shunned all forms of ostentation. He was absolutely free from malice and malivolence, from confusion and ambiguity, from arrogance and hypocrisy. Righteousness, truth and integrity were the guiding principles of his life. He resolutely pursued his aim, and no temptation or tribulation could deflect him from his chosen path. He often used to quote with approbation the well-known epic saying: अर्जुनस्य प्रतिज्ञे द्वे न दैन्यं न पलायनम् (There are only two vows of Arjuna: not to feel depressed nor to beat a retreat). Being a devout Hindu, he firmly believed in the teachings of the *Sāstras* and endeavoured to act upon them to the best of his ability. However, he did not allow his religious beliefs to colour his judgment on matters of purely academic nature. Eschewing dogmatism and parochialism, he took a broad, detached and rational view in all sorts of discussions and was always prepared to consider dispassionately the view-point of even those who differed from him.

Owing to such sterling qualities of head and heart Pandit Ji endeared himself to the late Rai Saheb Lala Kedar Nath, the founder of the Ramjas Institutions, who chose him as his confident and appointed him as lecturer in Sanskrit in the Ramjas College immediately on the declaration of his M.A. Sanskrit result with a First Class First. Pandit Ji whose loyalty to Rai Saheb was unflinching wrote a book on his life and achievements. Pandit Ji had completely identified himself with the Ramjas College which he faithfully served for nearly 35 years till his last breath, in various capacities—as Head of the Departments of Hindi and Sanskrit, as Secretary of the College Governing Body, as warden of the College Hostel, and also as a member of the Board of Trustees of the Ramjas College Society. At that time one could not think of the Ramjas College without Pandit Ganga Ram Ji.

I was so much fascinated by Pandit Ji's unassuming scholarship, unbounded kindness, and unalloyed sincerity that even after passing my M.A. Sanskrit from the Ramjas College in 1950 I felt no hesitation in approaching him for guidance and inspiration in my research and teaching. I maintained such close contacts with Pandit Ji till his last breath that not only the members of his family but his relatives and friends also came to look upon me as one of his favourite pupils enjoying his full confidence. He symbolized the epic saying that the friendship of the good is undecaying :

"अजर्यं साधुसंगतम्"

# TRIBUTE FROM A COLLEAGUE

B. N. Kaul

When I think of the late Pandit Ganga Ramji, what stands out before my mind is a person with an amazingly simple way of living, a profound scholarship, a unique devotion to teaching his students and an extremely jovial nature.

I can never forget how every time he entered the staff room, he had some witty remark to make, some anecdote to tell, some Sanskrit verse to interpret in his own way, which made the room resound with peals of laughter.

In his simple way of living he reflected the spirit of the institution, of the great Founder of the institution, the Late Rai Kedar Nath, and of those simple village folks who perhaps could not have received higher education but for Ramjas College.

Panditji did not publish learned papers and books, but his great scholarship, especially in Pāṇinian Grammar, was acknowledged by all. Succeeding generations of students benefitted from his great learning, I feel confident that they (some of whom are occupying Chairs in Sanskrit at Universities) are continuing his tradition.

His devotion to teaching his students could be an inspiring example for all of us in the profession. I think it is good to remember a teacher and scholar like Pandit Ganga Ram these days when, it appears to me, there is a tendency, while evaluating the work of a teacher, to give an overriding consideration to published work and not to give due importance to his work as a teacher. Teaching for him was not confined to the class room and to the periods allotted in the time table. It continued beyond that in discussions at his residence and in his walks in the company of students.

Panditji was warden of the Ramjas College Hostel for many years. After his sad demise, I was called upon to do the job of the warden. I found the impact of Panditji's personality on the atmosphere in the Hostel. It was like the atmosphere of a family, marked by the same informality and intimacy. I was not surprised.

I remembered the familiar sight at the College Hostel in Daryaganj when Panditji would be sitting on a cot, talking to the resident students about various ma ters. During my tenure as warden I tried my best to maintain in my own way this atmosphere in the Hostel. Often students used to tell me that that was a distinctive feature of the Ramjas Hostel.

I am grateful to the Department of Sanskrit of Ramjas College for giving me this opportunity of paying my humble tribute to Pandit Ganga Ram who was indeed a great scholar, an inspiring teacher and a noble man.

# *Editor's Introduction*

## ANCIENT INDIAN CULTURE AND LITERATURE —A WESTERN VIEW-POINT

India had commercial and cultural contacts with European countries in early centuries of the Christian Era. The *Old Testament* refers to the import of South Indian products during the reign of king Solomon.[1] In the fourth century B.C., the Greek Ambassador, Megasthenes gave a vivid picture of Indian history and culture in *Indica*. In the classical age further information was supplied by European travellers who visited India in the course of their global travels. The works of the writers of classical antiquities were the main sources which provided information about Indian culture to the Central Europeans of modern times.[2] These works are either wholly devoted to India or else contain fragmentary references to it. Some of the noteworthy authors of these classical works are—Herodotus, Scylax of Caryanda, Ctesias, Strabo, Ptolemy, Arrian, Cosmos, Acosta, Hamilton, Orme and Grose.[3]

But surprisingly enough, Indian literature does not supply any evidence of India's contact with outside world. K.M. Panikkar, in his work *India's Contact with the World in the Pre-British Period* has remarked : *This failure of India to provide a record of her contact with the world is one of the tragic facts of our history. It is only through the patient researches of European scholars from different countries that the story could now be reconstructed.*[4]

The social history of modern mankind starts from the eighteenth century—the century wherein various scientific discoveries

1. Rawlinson, H.G., *India in European Literature and Thought* (article), *The Legacy of India*, edited by Garratt, G.T., Oxford, 1938, p. 1
2. Krása, Miloslav, *Looking Towards India*, Orbis Prague, 1969, p. 16
3. Iyer, L.A.K., *Anthropology in India*, Bombay, 1961, p. 59
4. Panikkar, K.M., *India's Contact with the World in the Pre-British Period*, Nagpur, 1964, p. 5

come forming an independent branch of knowledge in Europe. The first form of new discipline was often only a new addition to one of the older disciplines. Auguste Comte, who was hailed as the 'Father of Sociology' presented Sociology, first, as a polemic against traditional philosophy. This, he declared as 'Metaphysical'. The term 'Positivism' identifying the new discipline was applied to express the opposite. Comte, of late, characterized it 'Sociology' and relied directly upon history for its subject-matter.[1] The main function of Sociology was circumscribed by law of regularities of social events which were supplied by History and Anthropology. Thus main diciplines Philosophy, History, Anthropology and Theology contributed jointly to the birth of Sociology and laid the foundation of the 'Science of Comparativity' in the modern age of Western civilization.

Sociologically, all branches of knowledge are the result of the experience of man, who have struggled to build a way of life. Therefore, the sociological approach of knowledge always attempts to explain human thinking in a historical and scientific perspective. It does not matter much whether any branch of learning refers to the present or the past, therefore, the modern scholar of Europe is apt to apply the 'Comparative-Method' to depict the present society or the society of remote past.

In the nineteenth century when the Europeans were drawn to Indian culture, the discipline —Indology—was introduced from the view-point of comparative study of Mythology, Religion, Philosophy, Literature, Grammar and Linguistics.

"The Discovery of Sanskrit" by Sir William Jones in the eighteenth century has, therefore, a special significance in asmuch as it has led to the discovery of linguistic laws and formulas amongst the different languages of the world. In 1816, Frenz Bopp, the Father of the Science of Comparative Philology, instituted the main base of Science of language by examining the conjugational aspects of Sanskrit language in comparison with those of the other languages of the world. Founded upon the scientific base, Comparative Philology succeeded in evolving the systematic as well as historical methodology. It formulated a number of linguistic principles by applying which words of one language could be transformed into another language. The linguistic truths which comparative Philology

1. Dan, Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, London, 1960, p. 16

discovered was related to Sanskrit, Greek, Latin, Slav, Zend, Tuton and Celtic languages and established that they are the off-shoots of an original stock, viz. 'Indo-European' language. Max Mueller observed this as the most important discovery made in the nineteenth century in relation to the ancient history of mankind. This inspired again the image of a "Single World Culture" and consolidated the foundation of the concept of "Primitive Culture." This idea of comparative studies in every discipline, especially in the field of religion and culture was much appreciated by the scholars of the nineteenth century. One of the scholars, Harnack said that any attempt towards the study of single religion is not more than a childish effort and any particular religion should be studied from the angle of the total history of mankind, therefore, all important religions should be taken together. He criticized scholars who had been concentrated only in searching out the root of religion and suggested that to trace out the roots or blossoms had no meaning and, therefore, a whole plant should be searched out.[1] Emphasizing upon the importance of Vedic religion in this context, Macdonell held the view that *without the Vedic evidence we should not know, for instance, what was the original nature of the Greek gods, whom we met with only at a late anthropomorphic stage of development. That evidence, however, shows that many at least of the Greek gods must have been personifications of natural phenomena : the evidence of Greek mythology alone could not prove this* [2]

*Comparative Religion* : In this context, the first systematic attempt to explain similarity in beliefs, customs, rituals and universal ideas related to cosmogony was made by Sir Edward Tylor, in 1865. He developed the comparative theory of borrowing myths and folk tales in his work *Primitive Culture*. He formalized the laws of human nature in the light of the theories established by his predecessor Auguste Comte.

German scholars of the nineteenth century have taken special interes in this field. Max Mueller was the chief exponent of this

1. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultä'en und die allgemeine Religionsgeschichte* (Berlin, 1901) quoted in James, E.O, *Comparative Religion*, London, 1938, p. 25
2. Macdonell, A.A., *Lectures on Comparative Religion*, Delhi, 1978 (reprint), p. 59

school. He attempted to explain etymologically the names of gods in various religions and showed their origin and development. In collaboration with A. Kuhn, he made the Aryan mythology as a special field of enquiry. Max Mueller has propounded that the mythological figures of Aryan religion were the personification of natural phenomena. His views were based on the evidence of the *Ṛgveda* and *Zend Avesta*.[1] He was also contradicted by Tylor, who tried to establish that the word 'animism' meant to endow the phenomena of nature with personal life. He argued that the origin of religion was traceable in the light of Anthropological data and not by the Etymological analysis of the name of gods in Aryan mythology.[2]

Western sociologists have assumed many theories regarding the origin and evolution of religion. The theory of 'animism' by Tylor and Spencer, Frazer's conception that 'religion is the child of magic', Durkheim's theory of 'collectivism' or 'illusionism' and the theory of 'naturalism' propounded by Max Mueller—are important in the field of theology.[3] A study of Comparative Religion reveals that in the early phase of human civilization there was no sharp distinction between religion and politics. In the development of society religion either shared with state or combined with the political power to enforce its orders upon society. The hymns of the *Ṛgveda*, for instance, while glorifying the heroic deeds of Indra, present both religious and political institutions jointly. Similarly, the first king of Egyptian kingdom—Pharaoh was worshipped as god, priest and ruler.

The Western theologians of the nineteenth century assume that all religions in their earliest form resort to *fatishism*.[4] Max Mueller, however, has refuted these theories, as he thought that the oldest religions like Vedic religion do not support this. He argued that the Ṛgvedic religion started with philosophical approach and later in

---

1. James, *Comparative Religion*, pp. 24-25
2. Tylor, E.B., *Fortnightly Review*, VI, 1866, p. 84
3. Hopkins, E.W., *Origin and Evolution of Religion*, Delhi (reprint), pp. 3-5
4. Rama Rao, P.S.S., *Max Mueller on the Concept and Origin of Religion* (article), *Glory of India*, edited by Shastri, J. L. and Shastri, R.K., Moti Lal Banarsidas, Delhi, Vol. II, No-4, pp. 7-8

the period of the *Atharvaveda* some fetish practices intermingled with religious institution.[1] Max Mueller has discussed this topic and challenged the view of Schopenhauer that the Upaniṣadic portion of the *Veda* was the only important portion of philosophical use whereas the rest was priestly rubbish.[2] To disapprove the statement of Schopenhauer Max Mueller undertook the study and publication of the *Ṛgveda* (with *Sāyaṇabhāṣya*) which took twentyfive years of his life.

Leaders of Indian Renaissance, amongst the traditional Hindus who came in contact with the Western Indologists in the later half of the eighteenth century. questioned and doubted their intention. Western Indologists like Max Mueller, Weber, Monier Williams, Rudolf Hoernle, Richord Grabe have been accused of propagating Christianity in India and of striving to kill Hindu religion. Indologists and social reformers of modern India revived Sanskrit as a theosophic subject. Rammohun Roy (1772-1833), who revolted against idolatry practices and other Hindu social institutions like caste-system, polygamy, child-marriage, etc., revived the Upanisadic studies. He also tried to systematize Sanskrit studies in the Western set-up and founded the *Brahmo Samāja*.[3] But there was also a school of revivalists and reinterpreters : Vivekanand in Bengal, Tilak and Savarkar in Maharashtra, Dayanand in Gujarat and Punjab. These upheld the idea of traditionalizing Hindu culture and literature. This school of reformists gave the slogan like "Return to the past" "Back to the Vedas". Swami Dayanand (1824-1883) was the chief exponent of this school who founded the *Ārya Samāja*. He revived Vedic rituals and Vedic studies and wanted to unite all in the Aryan fold. Both *Brahmo Samāja* and *Ārya Samāja* are the children of one and the same revolution of Indian Renaissance, which opposed Brahminism and condemned wrong practices of medieval India. But It was *Ārya Samāja* that spread over the country as a faith and even abroad, whereas the *Brahmo Samāja* lost its influence even in its native province.[4]

1. Max Mueller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*, London, 1898, p. 128
2. Max Mueller, *Natural Religion*, London, 1889, pp. 17f.
3. Machwe, Prabhakar, *Modernity and Contemporary Indian Culture*, Delhi, 1978, p. 165; Srivastava, H.C., *Intellectuals in Contemporary India*, Delhi, pp. 21-24
4. Chattopadhyaya, J.M., *Prisni Gatha: The Hymns of Ramachandra, and the Hymns of Zarathustra*, Navsari, 1937, p. 48

As far as Sanskrit studies are concerned, Western Indologists were aware of the approaches of traditional scholars. In a letter to Malabari, Max Mueller writes *I wanted to tell (you), what the true historical value of this ancient religion is, as looked upon, not from exclusively European or Christian, but from a historical point of view. But (you) discover in it steam engines and electricity and European philosophy and morality and you deprive it of its true character.*[1] On the other hand Western scholars appreciated the idea of Westernization supported by Rammohun Roy. In the words of Monier Williams *Ram mohun Roy was the first earnest-minded investigator of the Science of Comparative Religion that the world has produced.*[2] The Reformists like Vivekanand were not hard to Western approach.[3] Vivekanand who had met Max Mueller remarked that Max Mueller was a Vedāntist of the Vedāntists who had caught the real melody of *Vedānta*.[4] It is not a matter of importance to discuss whether Max Mueller and other Western scholars had imposed Christianity on Hindu thought or they embraced Hinduism. What is clear is the fact that scholar like Max Mueller attempted at bringing Europe and India closer together by developing mutual understanding and spreading knowledge of the East in the West. As far as his love for Indology was concerned, he confessed *I make no secret that all my life I have been very fond of Vedānta. I shall like to have his (Schopenhauer's) enthusiasm for the Vedānta and feel indebted to it for much that has been helpful to me in my passage through life.*[5]

Max Mueller's publication of the *Ṛgveda* opened a new chapter in European Oriental studies and proved to be an epoch-making event in the religious history of India. He remarks, *It was their (Hindu's) Bible and had never been published before during the three or four thousand years of its existence.*[6] Max Mueller's contribution to

1. *Life and Letters of Friedrich Max Mueller*, Vol. II, pp. 115-16
2. Williams, *M., Religious Thought and Life in India*, London, 1883, p. 479
3. Chaudhuri, Nirad, C., *Scholar Extraordinary*, Delhi, 1974, p. 263
4. Quoted by Ramaswami Shastri, K.S.,—"Max Mueller" in *Eminent Orientalists, Indian, European, American*, Madras, p. 203
5. Max Mueller, *The Six Systems of Indian Philosophy*, London, 1903, p. 193
6. Max Mueller, *Auld Lang Syne*, IInd Series, London, 1899, p. 23

Comparative Religion can never be ignored. According to Dr. R. N. Dandekar, Max Mueller has given a systematic and scientific thought and methodology to the discipline.[1] In his work *Natural Religion*,[2] he has critically examined three definitions of Religion, viz. (i) Etymological (ii) Historical and (iii) Dogmatic. But, according to him, none of the three claims to be a fully scientific definition in respect of origin and development of Religion. He argues Etymological definitions, mostly given by Greeks and Indians are phonetically wrong and historically false. Historical definitions trace only the changes that took place in the course of development of the meaning of a word and do not establish any particular concept of Religion. The methods of Dogmatic difinitions too, are very much ethical and do not aim at describing what actually Religion is. In this respect S.S. Ram Rao observed that though Max Mueller has criticized all these approaches, yet he believes that most of them contain some truth.[3]

*Comparative Culture* : Scholars of Comparative Religions have contributed a lot in the field of Culture also. In 1886, Friedrich Ratzel endeavoured to establish that all cultural groups were historical and similarities in their beliefs and customs were due to geographical environment and migration of traits from certain central points. Expanding this theory, in 1885, Frobenius suggested a theory of "Cultural Horizons"—*Kulturkreise*.[4] According to this, all cultural families are supposed to have migrated from one place

1. Cf. Dandekar, R.N., *Max Mueller—Comparative Religion and Mythology* (article), *F. Max Mueller—What He can Teech us*, edited by Rao, Heimo, Bombay, 1974 : "Max Mueller starts with two main postulates. First : A truly scientific study of religion essentially involves a comparative study of ancient religions....Secondly, and this is perhaps more fundamental for Max Mueller's way of thinking, the comparative study of religions can hardly be divorced from the comparative study of languages."
2. Max Mueller, *Natural Religion*, London, 1889, pp. 29-43
3. *Glory of India*, Vol. II, No-4, p. 7; Max Mueller, *Natural Religion*, pp. 103-4
4. James, *Comparative Religion*, p. 25

to another. Hence, many attempts were made to investigate origin and development of particular cultural group. In regard to Indian culture, the information as supplied by *Anthropological Survey of India* reveals that Indian population comprises of six distinct races with nine sub-types. Applying the findings of Anthropology as well as Linguistics a new theory of "Language Culture" was evolved by modern scholars. The chief exponent of this theory was Dr. Suniti-Kumar Chatterji, who along with B. L. Atreya and Alain Danielou came to the conclusion that the culture of India is extremely complex in its roots and its implications. Prof. Chatterji, in his article *Purāṇa Apocrapha : A Manipura Purāṇa.* describes that it was at the end of Vedic period that the Indian man came into being—*this new people with elements from at least four different and distinct groups with languages and cultures of their own started being formed and began to expand immediately after into formation throughout whole of India.*[1] These four groups are—(1) Austric, (2) Dravidian, (3) Indo-European and (4) Sino-Tibetan which have been identified by their ancient Indian names as (1) *Niṣāda* (2) *Dravidian* (3) *Ārya*, and (4) *Kirāta* respectively. According to this "Language Culture" theory ancient Indian culture was interpreted in the light of linguistic facts preserved in existing language groups.[2] For instance, the Austric group (*Niṣāda*) has been identified as a very old offshoot of Mediterranean people. Cosmogonic notions such as creation of the world from egg (*Hiraṇyagarbha*), the concept of incarnation of god in various forms like the fish (*Matsyāvatāra*), the tortoise (*Kūrmāvatāra*), the boar (*Varāhāvatāra*) etc., the concept of transmigration of soul and some ritualistic beliefs such as the use of betal leaf, coconut, turmeric and vermilion in Hindu religion are the legacy from Austrics The Dravidians migrated to India from the west and were sufficiently advanced in city culture. The great cities of South, Punjab and Sindh, remains of Harappa and Mohenjo-daro have been identified as the creation of Dravidians of Punjab and Sindh. These people were specially skilled in arts and crafts. The Dravidian germs in Indian culture are deeply rooted. The worship of mystic power, concept of Mother-goddess and Father-god as a source of all life; the *Tantra* Philosophy; offering of flowers, fruits and water (*puṣpa-phala-toya*) to the

1. Chatterji, S.K., *Select writings*, p. 121
2. Chatterji, S.K., Atreya, B L., Danielou, A., *Indian Culture* Delhi, 1966, p. 49

deities in religious worship and symbols of gods and goddesses—have been identified as the Dravidian beliefs. Moreover, the later development of Indian culture especially in the age of *Purāṇas*, *Śiva-Umā* cult or the cult of *Śākta* and *Śakti* also have been described as the growth of Dravidian cult. The development of *Yantra, Mantra* and *Tantra* and evolution of *Sāṁkhya* and *Yoga* systems are supposed to be Dravidian contributions to Indian culture.[1]

The Aryans were pastoral and agricultural people when they entered India between 2500 B.C. to 2000 B.C. Mainly they were rural people who settled in villages as is evident from the absence of the word *nagara* in the hymns of the *Ṛgveda.* Immediately after their arrival, they came into conflict with the people living in cities (*puras*), probably the Dravidians. The King god of the *Ṛgveda*—Indra, known as *purandara* (the destroyer of cities) shattered many cities of non-Aryan people.[2] According to Dr. Kosambi : *What gave these (Aryan) people their importance in the world history was precisely their unequalled mobility due to moveable food supply in cattle, the horse, chariot for war, and ox-carts for heavy transport.*[3] The Aryan structure of society was patriarchal, male being the holder of property in society. A great part of Indian culture was predominantly influenced by their beliefs and customs.

Modern sociologists have defined 'Culture' in pure disciplinary sense as consisting of ideational and sensational aspects of human behaviour. Ideational characters consist of intellectual and spiritual values such as Religion, Philosophy, Art, Literature, etc., while sensational features comprise the way of living, style of worship, etc. . The former refers to the conditions of mental progress whereas the latter means the material progress. As far as etymological expressions are concerned, the word 'Culture' is equivalent to 'cultivation' or 'tillage of soil' which survives in the Latin word—*agriculture* and *horticulture.* According to *Oxford Dictionary,* for the first time in 1510 A.D. the Latin word *culture* was used in the sense of cultivation. In France, in the eighteenth century the word culture came in use in the sense of 'refinement of mind.'

1. Chatterji, S.K. and others, *Indian Culture,* pp. 49-55
2. Lunia, B.N , *Evolution of Indian Culture,* Agra, 1955, pp. 33-34
3. Kosambi, D.D., *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline,* London, 1965, p. 76

Matthew Arnold popularized this word in his work *Culture and Anarchy* in the modern sense[1] Thus, the term 'Culture' can be traced to agriculture, which was an epoch-making discovery of human efforts. With the discovery of agriculture the habits of the nomad Aryan people began to develop in institutionalized set-up.

The evolutionary approach to social development presents theories in two categories : Unilinear and Cyclical. Unilinear theories, mainly supported by Marx, Engels and Auguste Comte, trace that all societies went through fixed stages of development from barbarism to civilization. From the earliest to the modern times society has passed through many stages of evolutionary process : (i) the stage of hunting (ii) the stage of primitive agriculture (iii) the stage of advanced agriculture wherein peasant communities emerged under feudal lords to whom they owed allegiance and for whom they laboured as serfs (iv) the stage of navigational trade and craft production in which merchant and craftsman became wealthy by selling their products in distant lands. (v) the stage of Industrialization in which modern India is developing its structure and (vi) the stage of socialization of private ownership, the latest stage that develops in some of the Socialist countries where private ownership of Industrial machinery has disappeared.[2]

Cyclical theories, which are variants of the Unilinear theories of evolution, assume that society has its own nature of progress and development and that it is not necessary that all society should go through all stages of evolution as supported by Unilinear theorists. Some of the important theories of Cyclical nature such as Preto's theory of 'circulation of etites', Sorokin's theory of evolution has gathered the fact that according to the circumstances, any culture may go through more than one stage, even repeatedly.

In the context of Indian culture, if social history is to be considered as a presentation in chronological order of successive changes in the means and relations of production, the treatment of social structure is unavoidable. According to Prof. R.S. Sharma, in early medieval India the land grant practices depreciated the status of *Vaiśya* peasants and agriculturists. Resultantly from the 4th or 5th century A.D. to the 12th century, India remained in a strong grip

1. Arnold, Mathew, *Culture & Anarchy*, London, 1869.
2. Levy, H , *The Pattern of Knowlegde* (article), *Essential Knowledge for All*, London, pp. 10-12

of feudalism. *For centuries this feudal formation was characterised by lesser trade, decline of towns and lack of social and spatial mobility, it created favourable conditions for the growth of caste system, which came to be based on hereditary occupation, marriage within the caste and restrictions on interdining and long distance journey.*[1]

The American sociologists of early twentieth century, P.A. Sorokin puts forth many cultural truths by investigating comparatively the cultural mentalities of all societies of the world comprising Hinduism, Buddhism, Jainism, Taoism, Sufism and Christianity. He states that Indian culture comprises the Ascetic Ideational mentality.[2] On the evidence of *Vedas, Upaniṣads, Purāṇas Smṛtis* and the sacred *Bauddha* and *Jaina* texts, he describes that Indian culture embraced spiritualism as its ultimate goal. Its needs and means are all spiritual. Its final knowledge is the knowledge of sacred books, *Vedas, Tripiṭikas* and *Āgamas*. Its truth is Absolu c and has nothing to do with the truths like—Conditional Utilitarianism, Hedonism, Positivism; Eudaemonism, Materialism, etc. . Sorokin attempts to prove all the six philosophical religious systems as a philosophical machanism to justify the ideational spirit of Hindu culture.

*Comparative Philosophy* : Indian philosophical thoughts were introduced first in Europe by the *Oupnek' hat,* a Latin translation of the *Upaniṣad* by a French scholar Anquetil Duperron in 1801. Schopenhauer admired these Upaniṣadic thoughts. *Ātman-Brahman* concept of *Upaniṣads* influenced some mystic theosophical school of religion in Europe.[3] In the beginning some philosophers like Hegel, Nietzsche and Schweitzer became critical of Indian Philosophy due to inadequate sources about the subject. Hegel, for instance, thought that the system of *Mīmāṁsā, Nyāya* and *Sāṁkhya* were related to religion just as scholastic Philosophy was related to Christian dogmatism.[4] Schweitzer was suspicious of Indian Philosophy. He could never realize that Indian thoughts held supremacy over Western mysticism. Describing Indian

---

1. Sharma, R.S., *Stages in Social Evolution in Ancient India* (article), *Present Volume*, p. 81
2. Sorokin, P.A., *Social and Cultural Dynamics,* New York, 1937, Vol. 1, pp. 112-24; Vol. 2, pp.56-59
3. Banerji, S.C., *A Companion to Sanskrit Literature*, Delhi 1971, p. 584
4. Hegel, *History of Philosophy*, London, 1892, p. 117

philosophy as a life negating system, he remarked, that it entirely dismissed the world as meaningless and encouraged renunciation of all worldly affairs.[1] Schweitzer regarded *advaita* system of *Vedānta* propounded by Śaṁkarācārya as the only system of Indian Philosophy and did not take cognizance of other schools of Philosophy such as dualistic school of *Vedānta* which denounced the world as reality.[2] In 1924, Rudolph Otto, in his work *Mysticism East and West* has pointed out some common features beween Śaṁkara and Eckhart. He has observed that both have expressed themselves in the similar ontological terminology. The following quotation shows how Sanskrit terminology within the brackets corresponds with the terminology used by Eckhart—

*The pronoun by itself signifies unmixed Being, without accident (upādhi) without anything foreign to its nature (anyad), substance without quality (nirguṇa) and without form (amūrtta, without nāma-rūpa) without this or that (na iti na iti).*[3]

Paul Deussen was the first who studied Indian Philosophy, especially *Upaniṣads* and *Vedānta* from the original sources, and utilized the same for the comparative study of Indian Philosophy. His works *The System of the Vedānta, The Philosophy of the Upaniṣads* and translation of *Upaniṣads* give a new dimension to the field of Comparative Philosophy. Dr. R C. Pandeya in his article in the *Glory of India* aimed at comparing the similarities between Plato's concept of the immortality of Soul and the *Upaniṣadic* doctrine of *Ātman* and *Brahman*; Aristotle's idea of Substance and *Sāṁkhya*-theory of Causation (*satkārya-vāda*) and *Vaiśeṣika's* concept of Particular, (*viśeṣa.*).[4]

A number of scholars such as Kennedy hold that Jaimini who was the founder of *Pūrva-mīmāṁsā* occupied the same position in India as Thomas Aquinas did among the Schoolmen. According to him, the *Sāṁkhya* system resembled the older school of English evolutionists which has a materialistic outlook, while the *Nyāya* and *Vaiśeṣika* systems are comparable with the system of Lucretius.[5]

---

1. Schweitzer, A., *Indian Thought and its Development*, London, 1951, pp. 3f.
2. Das, S.K., *Western Sailors Eastern Seas*, N. Delhi, 1971, p. 15
3. Rudolf, O., *Mysticism, East and West*, New York, 1962, p. 26
4. Pandeya, R.C., *The World's Debt to India—A Philosophical Perspective* (article), *Glory of India*, Vol. II, No. 4, p. 1
5. Kennedy, J.M., *The Religions and Philosophies of the East*, London, pp. 204-9

Some of the Russian sociologists of Marxist school while searching out the roots of Materialism contented that it was the Indian *Cārvāka* school that traces the early history of Materialism which denounced that every thing existing in the world consists of four elements i.e. fire, air, water and earth. According to these scholars the systematic Philosophical arguments regarding Materialism was first formulated by Greek Philosopher, Democritus in the 4th century B.C. but Indian sect of Philosophies like *Sāṁkhya, Yoga, Vaiśeṣika* comprise materialistic tendency on cosmogonic and cosmological stand-points.[1]

Western philosophers while pondering over the fundamental question of Philosophy formulated two different approaches, viz. Materialistic and Idealistic. Materialism asserts that only 'matter' is primary and 'consciousness' is secondary. It establishes that matter is eternal which has never been created by anyone and hence denies the existence of gods, etc. . Idealism, contrary to Materialism, proves the 'consciousness' as a primary force which exists prior to 'matter'.[2] Idealistic school has been divided into two groups—Subjective Idealists[3] and Objective Idealists.[4] The former held that 'consciousness' of the individual man created the world while the latter accepted some kind of objective consciousness existing outside of man created the world. Thus it can be known that the Western Philosophers from these view-points evaluated the various systems of Indian Philosophy and explained the socio-philosophical background of Indian standard of thought.

*Comparative Literature* : German scholars were the first who launched the idea of Comparative Literature. In 1791 George Forster translated Kālidāsa's *Śakuntalā* into German which elicited admiration from J.G Herder and Goethe. Herder appreciated the romantic spirit of the *Śakuntalā*, Goethe wrote a short poem in

1. Afanasyev, V., *Marxist Philosophy*, Moscow, p. 23
2. *Ibid*, p. 10
3. *Cf* : "Asaṁga, Vasubandhu (Buddhist Philosophers), Barkley, Mach belong to this category"—Sikdar, Kalidasa, *Materialist Dialectics*, Delhi, 1977, p. 8
4. *Cf* : "Śaṁkara, Hegel and most of the religious minded people belong to this trend"—Sikdar, *Ibid*, p. 8

appreciation which has attained the status of a classic in literary field :

*Wouldst thou the young year's blossoms and the fruits of its decline.*
*And all by which the soul is charmed, enraptured, feasted, fed ?*
*Wouldst thou the earth and heaven itself in one sole name combine ?*
*I name thee, O Sakontala, and all at once is said.*[1]

According to Rabindra Nath Tagore Goethe's poem offers a correct portrait of *Śakuntalā* and inspires the idea of Comparative Literature. After the translation of *Śakuntalā* was published, the works of Kālidāsa became popular in Europe The Indian literary themes influenced the creative writings in Europe. In this context, we cannot ignore the modern Czech romantic Literature, which is mostly influenced by old Indian tales. The famous poets Jeroslav Vrchlicky and Julius Zeyer have sung of India *Where the Gaṅgā flows and blue lotus blooms.* Vrchlicky has expressed his great tribute to India in his poems on Sāvitri, Buddha, Aśokamāla. Śakuntalā, and Viśvāmitra, Czech poets composed Indian literary themes in European style and proved that the poetic universality was not circumscribed by geographical limits. Some of the noteworthy Czechoslavakian literary works are : *The Family of Jindra, My India, The Place on the Bank of the Gaṅgā, Śiva the Divine Dancer, The Ghaṭakarparam, The Song of Avasu, The Fakirs of Banaras*[2], etc.

In the modern age the Comparative Literature has become a popular theme in the branch of Literary Criticism. It has emerged as an independent discipline in several countries of Europe and some universities in India. A number of educational institutions have started a course of Comparative Literature especially in the Department of Modern Indian Languages. Being a novel as well as a developing discipline, Comparative Literature has not yet decided its scope and methodology in a systematic way. For a long time the subject was rejected by the traditional critics in Europe. In the volume : *Contribution to Comparative Literature : Germany and India,* Jadvapur University has presented some valuable articles on the problems of Comparative Literature. Prof. Koppen, for instance, argued that a different methodology of Comparative Literature was certainly

1. *Quoted in* : Das, S.K., *Western Sailors Eastern Seas,* p. 5
2 Krása, Miloslav, *Looking Towards India,* Tara Chand's *Foreword,* P. 8

a sufficient justification for a separate discipline.[1] In the same volume while discussing similarities common to Greek tragedy and Indian comedy, Robert Antoine points out that *both the Greek and Sanskrit playwrights are sophisticated. The Greek tragedian is competing for a prize and the Sanskrit dramatist is always mindful of the refined audience whose critical taste must be satisfied. Like the Greek, Sanskrit drama draws most of its themes from the epic tradition.*[2] He thinks that between Aristotle's definition of tragedy as an imitation of action and life and Dhanañjaya's definition of *nāṭya* as *imitation of a situation (avasthānukṛtiḥ)* an unmistakable affinity can be observed. Robert is confident that Aristotle would readily agree with Dhanañjaya. Pointing out a fundamental difference between the two, Robert asserts that a Greek believes that he has only one life to live and for him death is the crossing into the dark realm where human personality becomes a mere shadow of what it was upon earth. On the contrary, the Indian knows that his present life is a temporary appearance and until he obtains *Mukti* he has to be followed by other lives in which his individuality will be transformed.[3] Thus comparatively discussing the philosophical aspects of tragedy and comedy, it has been propounded that the former accepts life as a reality whereas the latter denounces life as an illusion. Consequently Indian dramatists defined drama as imposition over reality.

In the Seminar on Comparative Literature held in Delhi Univ. a comprehensive discussion took place on the problem of nature and the scope of the subject. It was concluded that Comparative Literature could never be such a type of field in which comparative artistic creation could be expressed. For instance, Prof. R C. Pandeya stated *Literature means the creative, artistic expression of poets, story writers and so on, it cannot be comparative. We have yet to see a poet who writes comparative poems.*[4] However here, one must consider the idea of

---

1. Koppen, Erwin, *Literary Theory in Comparative Literature and in Study of Separate Literature,* (article), *Contribution to Comparative Literature : Germany and India,* Department of Comparative Literature, Jadavpur University, Calcutta, 1973, pp. 26-27
2. Robert Antoine, S.J., *Greek Tragedy and Sanskrit Drama,* (article), *Ibid,* p. 120
3. *Ibid,* pp. 120-21
4. Pandeya R,C., *The Basis of Indian Comparative Literature,* p. 1

Comparative Literature that was communicated by Rabindra Nath Tagore, the pioneer of Indian Comparative Literature. He initiated Comparative Literature which he called the 'World Literature' and attempted to introduce the subject wider in sense, while delivering a lecture on Comparative Literature at Calcutta in 1907, he said *Just as this earth is not the sum of patches of land belonging to different people and to know the earth as such is sheer rusticity, so literature is not the mere total of works composed by different hands. Most of us, however, think of Literature in what I have called the manner of the rustic. From this narrow provincialism we must free ourselves; we must strive to see the work of each author as a whole, that whole as a part of man's universal creativity; and that universal spirit in its manifestations 'World Literature'. Now is the time to do so.*[1]

*Comparative Grammar and Linguistics* : In the field of Comparative Grammar and Linguistics, Sanskrit has been treated as the member of linguistic family known as 'Indo-European' or 'Indo-Germanic.' It has served as a means of finding the real character of 'Proto Indo-European', to which German, French, Latin, Russian and English languages also belong. Hence, a grammatical and linguistic study of Sanskrit is essential for comparative linguistic study of most of the European, American and Australian group of languages and of a large number of provincial languages of Indian subcontinent. It has a unique character as it preserves a rich and continuous literature from the age of the *Ṛgveda* to our present time. Scholars of Comparative Linguistics have shown that due to some common features of various languages of the world many hidden linguistic truths can be proved. For instance, Skt. *pitar* corresponds to Lat. *pater*, Greek *pater*, O Ir. *athir*, Eng. *father*. The word *carry* can be traced in different groups as : Skt. *bhartam*, Arm. *berem*, Lat. *fero* O.Ir. *berim*, Eng. *bear* and O. Slav. *beram*. Hence this type of comparative study of languages inspired the idea of one Proto-Indo-European language and proved that Sanskrit preserves many of the P.I.E. features in its phonology and morphology.

Friederich Schlegal was the first to speak of Comparative Grammar, but he did not attempt any study in this field. Jacob Grimm

1. Quoted by Bose, Buddhadeva, *Comparative Literature in India*, (article), *Contribution to Comparative Literature : Germany and India*, p. 88

(1785-1863), a famous German grammarian and linguist wrote *Deutsche Grammatic* in which he tried to systematize the law of phonetic changes in Sanskrit, Greek, Latin and Germanic languages. According to his law Indo-European H (p, t,k), A (bh, dh, gh, and f, v, x) and S (b, d, g) changed in Germanic as A, S and H. After discovering some flaws in Grimm's law, Grassmann stated a new formula that Sanskrit and Greek cannot have two aspirates in consecutive syllables. It established the new fact that Sanskrit was not *ursprache* and it had undergone changes like Greek and Latin. Another discovery that Sanskrit C which was considered to be an original letter of Indo-European language in fact developed from the letter K followed by a vowel was made by Hermann Collitz and Schmidt.[1] Thus the Phonetic laws discovered by a comparative linguistic study gave impulse to the formation of linguistic history of classical languages—Sanskrit, Greek and Latin.

Sanskrit Grammar, especially the *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini and *Pāṇinīyaśikṣā* when translated into German by Boehtlingk in 1887 and 1838 respectively, gave great impulse to further advancement of linguistic research. As a result of this the Pāṇinian terms of Sanskrit grammar became the terminology of linguistic analysis in spite of Jespersen who did not welcome Sanskrit terminology in linguistic sphere. According to Jespersen *Sanskrit Scholars chatted of guṇa and vṛddhi and other barbaric terms and even ventured to talk of a locative case in Latin as if the number of cases had not been settled once for all long ago.*[2] One of the great linguists L. Bloomfield in his work *Language* has paid a tribute to Pāṇini.[3] Prof. J R. Firth, in his paper on *The English School of Phonetics* observed that without Indian Grammarians and Phoneticians it was difficult to imagine the nineteenth century western school of Phonetics.[4] Prof. Siddheshwar Varma in his critical work *Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians* aims at presenting a systematic and comparative treatment of Indian Phonetic doctrine consolidating the modern Indian Linguistic school in the field of Grammar and Linguistics.

Evolving out the social roots of Indian Linguistics Prof. S.S. Narula came to the conclusion that Indian Linguistics originated

---

1. Das, S.K., *Western Sailors Eastern Seas*, pp. 9-10
2. Jespersen, O., *Language*, London, 1922, p. 66
3. Bloomfield, L , *Language*, 1933, p. 1
4. Allen, W.S., *Phonetics in Ancient India*, London, 1961, p. 3

from rituals and its analysis had been structural from the very beginning.[1] Tracing some of the structural features of ancient linguists, he says that in the time of Yāska the division of word into *prakṛti* and *pratyaya* was not considered, as he simply categorised two types of words—root-existing and non-root-existing It was Pāṇini who marked a turning point in the history of structural linguistics by explaining the two types of category strictly in the linguistic terminology. According to Pāṇini *prātipadika* and *dhātu* are of a 'procedural' and 'enumerative' nature respectively, and are related to spoken words in the society and not with the hypothetical words.[2]

Modern linguists do not regard Paninian Grammar as relevant for the study of languages. They criticise Pāṇini for imposing a coma in the natural development of Sanskrit and advancement of Indian linguistics. However it may be ramarked that the total history of Indian Grammar does not prove this tendency The predecessor of Pāṇini and his follower grammarians contributed a lot for the development of Sanskrit and enriched the developing tendency of Indian linguistics. In spite of the grammatical irregularities tolerated by linguistics, the maintenance of disciplinary character of words has always been the aim of every grammarian of the world. In the same light Sanskrit grammar too is known for its strict discipline. Prof. Charudeva Shastri in his article *Vyākaraṇānuśilanaprakāraḥ* has noted this tendency.[3] Making a special note on Buddhists' contribution to Sanskrit Grammar, Prof. Satya Vrat Shastri informs that even a commentator like Jinendrabuddhi, a Buddhist as well as a grammarian of non-Pāṇinian school contributed a lot. While commenting on the *sūtras* of Pāṇini[4] he asserts that many of the grammatical problems of the *Kāśikā* which were not explained satisfactorily and many of the queries which were not raised even by Patañjali have been explained by Jinendrabuddhi. Hence it can be said that ancient Indian grammarians put up great effort to present grammar up-to-date. Lexicon writers contributed to the semantic aspects of Indian linguistics. In the sphere of administrative terminology of modern

1. Narula, S S., *Social Roots of Indian Linguistics*, Delhi, 1979, p 6
2. *Ibid*, p. 132
3. Shastri Charu Deva, *Vyākarṇānuśilanaprakāraḥ*, *Present Volume*, pp. 255-60
4. Shastri Satya Vrat, *A Note on Jinendrabuddhi's Contribution to Sanskrit Grammar, Present Volume*, pp. 266-67

Indian languages especially the Hindi terminology in present time. Sanskrit has helped a lot to form various words for specific uses. Dr. N.D. Paliwal in his article in present volume has drawn our attention to such facts.[1]

Since then for over a century and a half European, American and Indian scholars have been seriously engaged in editing old texts and investigating culture and history of ancient Indian people. But, according to Prof. V. Raghavan, these Indological researches are not responding to the relevant problem of modern world satisfactorily. According to him, Oriental Studies have generally been carried on in a textual and often times in cold and ponderous manner and conducted in seclusion with the result that they have failed to reach the larger public or enthuse the common people.[2] Prof. R.K. Dasgupta in present volume discusses the question of modernization of Sanskrit in detail. He states that our Indian Sanskritists and the Western Indologists have failed to establish the relevance of Sanskrit to modern life. According to him the scholarly interest in Indology is not going to be relevant to modern India in that respect as the Greek Democracy and Roman Jurisprudence were benefitted by Greek and Latin respectively.[3] In modern time we may justify the spirit of Roman culture in their conception of law, Gracian culture in their conception of freedom of thought and Indian culture in their religious conception of love, charity and secularism. Manu the Hindu law-giver and sociologist declares that the people from all over the world could learn the norms of good conduct from Indian intellectuals.[4] Thus the spiritual and intellectual values of Indian culture are much helpful to foster world unity, and to present mankind at one platform. The *Vedas*, the oldest historical account of the world, though sociologically constitute essential foundation of the entire Indian culture but never attempt to propound either any philoso-

1. Paliwal, N.D., *Hindī kī Praśāsanika Śabdāvaliyoṁ ke Nirmāṇa Meṁ Saṁskṛta Kī Bhūmikā, Present Volume*, pp. 317-32
2. Raghavan, V., *Sanskrit and Allied Indological Studies In Europe* University of Madras, 1956, p. 82
3. Dasgupta, R. K., *Sanskrit in Educational Curriculum, Present Volume*, p. 99
4. Cf: *Manusmṛti*, 2.20

phical or any religious[1] theory especially from the standpoint of particular faith or religion. *Vedas* are just intended to project the consciousness and experiences of worldly natural phenomena, directly perceived by human evolution conditioned by social environment. *Vaiśeṣika Sūtras*, therefore, rightly recognised that the *Vedas* constitute an inspiration of wisdom and deep inner experience.[2] Śaivism, the sub-sect of Indian Philosophy dreams of universal peace, religious brotherhood by describing Pārvatī as a Mother; Maheśvara as a Father, their followers as Brothers, three worlds as a National land.[3] Thus ancient Indian culture and literature spreading out the idea of 'World-Family' (*Vasudhaiva Kuṭumbakam*) denounces that national cultures arise out of international contacts, conflicts and compromises.

The present book consisting of thirtyfive illuminating research articles covers a wide range of Sanskrit studies. It deals with the topics related to Philosophy and Religion, Social History and Epigraphy, Literary Criticism and Poetics, and Grammar and Linguistics. It discusses Indian Philosophy in general and concentrates especially on the aim and methodology of the philosophy and its relevance to modern times. It offers an elaborate study on Indian logic and other aspects such as *Sāṁkhya*-theory of Causation, *Nyāya*-method of Inferential Syllogism, *Jaina*-view of Validity of Knowledge, *Yoga's* treatment of *Īśvara* and problem of Error as discussed by *Prābhākara*-school of *Mīmāṁsā*. Articles on *Vedānta* Philosophy give a critical and methodological analysis of the system and attempt to put forth general appeal of *Advaita Vedānta* in the light of Śaṁkarācārya. Studies on Religion aim at tracing the development of Vedic Religion and highlight moral and ethical values of Aryan Religion with special reference to *Vedas* and *Upaniṣads*.

The book discovers Socio-cultural system of ancient Indian people and provides keen insight into the evolutionary formation of

1. Radha Krishnan, S., *Occasional Speeches and Writings*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1960, pp. 319-20
2. Cf : "Tad vacanād āmnāyasya prāmāṇyam," *Vaiśeṣika Sūtra*, 3
3. Cf : "Mātā ca Pārvatī devī pitā devo maheśvaraḥ, bāndhavāḥ śivabhaktāśca svadeśo bhuvanatrayam, udāra-caritānām tu vasudhaiva kuṭumbakam."

   —Quoted in, Radha Krishnan, *Occasional Speeches and Writings*, p. 322

social stages in ancient India. It deals with social vision of ancient Indian Jurists, cultural aspects of *Yājñavalkya-smṛti* and modern perspective of Indian Education and also offers suggestions on how modern educational system can be benefitted by the legacy of ancient Indian heritage. A learned article on Sanskrit discipline specially provides discussion on the role of Sanskrit in modern society. Studies of Epigraphy present valuable historical material on Allahabad Pillar Inscription of Samudragupta and supply a fresh interpretation on Meharauli Iron Pillar Inscription of Chandra. A fascinating study on Palaeography with reference to three stages of epigraphical research gives vivid accounts and datas of decipherment of *Brāhmī*, *Kharoṣṭhī* and *Sindhu* script of ancient India.

In the study of Sanskrit Literature it gives a fresh approach to the discipline and suggests a new methodology. It evaluates Sanskrit Literature in modern context and provides a fresh discussion on some important topics such as modern Soco-literary criticism on the *Abhijñāna-Śakuntalam* and Aesthetic appeal of Kālidāsa. A learned article on Bhavabhūti, examining the problem of main sentiment in the *Uttararāmacaritam* brings forth a new interpretation, suggesting the heroic (*vīra-rasa*) as the principal sentiment of this drama, and criticising all previous theories in this regard. A fresh study on *Ṣaṭ-Sandarbha* of Jīva Gosvāmī attempts to trace *Vaiṣṇava* school of thought in Poetics.

In the study of Sanskrit Grammar and Linguistics the book concentrates on the Pāṇinian, and Non-Pāṇinian systems as well as Philosophy of Grammar and Linguistics. Some of the learned articles put forth elaborate discussion on important topics such as historical and systematic approach to Vedic language, grammatical formation of classical language, Jinendrabuddhi's contribution to Sanskrit Grammar, needful methodology of Sanskrit Grammar, treatment of *Varṇa* with special reference to Pāṇini and *Prātiśākhyas*, contibution of Bhartṛhari to Grammar and Linguistic speculations, role of Sanskrit in Hindi word-formation and semantic perspective of lexicography with special reference to Hemacandra's *Anekārtha-saṁgrah*



*Left to right* : Prof. R.C. Pandeya, Prof. Satyavrat Shastri, Prof. U.N. Singh who inaugurated the Seminars, Prof. D.S. Kothari (Chief Guest), Dr. (Mrs.) S.K. Nambiar, Dr. Harsh Kumar and Miss Amarjit Kaur at the Inauguration of Golden Jubilee of Sanskrit Sahitya Parishad of the College.

# *Philosophy & Religion*

is found today was already there in the *Vedas*. This anti-progressive implication of the approach would not only take away all meaning from human initiative and creativity but would also reveal stagnant character of the defender's intellect. The author of the famous line 'यदिहास्ति तदन्यत्र, यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्' appended to the *Mahābhārata* was infact referring, though unconsciously, to the intellectual stagnation of his time. If every possibly conceivable thing is contained in the *Mahābhārata* then the entire intellectual history of India after the *Mahābhārata* should be written off. If, on the other hand, the Indian mind has been able to achieve something which the *Mahābhārata* did not record, then the line in question should be interpreted in the historical context of the time. Therefore I am not going to indulge in the pastime of showing e.g. that the germs of logical positivism are found in a line of Nāgārjuna, that Marxism is foreshadowed in the *Samatva* idea of the *Gītā* and the entire symbolic logic is contained in the works of the *Navya-nyāya*.

But unfortunately this kind of approach has been very common in our recent intellectual cricles. We may discern two trends within this—one traditional and one modern. In its bare outline the traditional approach is as follows. In our University departments of Sanskrit and in *Pāṭhaśālās* philosophy is studied as a closed system. What I mean by a closed system is that system where nothing is added or deleted in course of its study. People study the old texts of Indian philosophy with a view to understard lines and linguistic expressions. This study at its best results in grammatical exercise of the kind Mallinātha has done with reference to Sanskrit *Kāvyas*. In the name of philosophy paraphrasing, translation (very often using original terms, without translating them, if the translation is done in a modern Indian language), summarising and similar other ventures are undertaken. No attempt is made to enhance the line of thinking given in an old text as Jayanta, Vācaspati, Gadādhara and a thousand other old authors did. This closed character of study of Indian philosophy resulted on the one hand in isolating scholars of Indian philosophy from the rest of philosophers and on the other hand generated a misplaced sense of reverence for old philosophical texts contrary to the ancient tradition of mercilessly criticising any text on the basis of its philosophical merit. The ultimate result of this orthodox approach was a palpable loss of philosophical creativity.

The modern approach is though innovative but definitely not

creative. Radhakrishnan is the best example and in a way the initiator of this approach. If idealism was the official philosophy at Oxford or Cambridge idealism of the *Advaita Vedānta* could be interpreted in such a way that all the good points of British idealism could be shown to be present in the works of Śaṁkara. That is what Radhakrishnan did and inspired many others to do the same. Since the official philosophy at Oxford changed in course of natural philosophical evolution in Britain and Europe and linguistic analysis has come there to hold the forte our philosophers have now undertaken the task of demonstrating that all that Russell or Wittgenstien has to say is to be found in the *Navya-nyāya*. There was a natural transition from Bradley to Wittgenstien at Oxford but there is no such natural evolution in the shift of emphasis from Śaṁkara to Gaṅgeśa in contemporary Indian context. This shift can be explained only in terms of the tendency to imitate what goes on at Oxford. But one will have to agree with the contention that to link one philosophical point with another requires ingenuity, though creating a new philosophy by Nāgārjuna, Gaṅgeśa or Wittgenstien cannot be explained merely in terms of linking already given ideas in a new pattern. Creativity of mind is an additional quality which cannot come as long as one's attention is fixed only on imitating.

Both these approaches have created absurd situation. If philosophical activity were to consist only in grammatical understanding of old texts, why call this philosophical? Why not admit frankly that Indian philosophical thinking is nothing but a game that we play with Sanskrit language? If, on the contrary, it were to consist in searching Marxism, linguistic analysis or existentialism in old texts then why not study these western philosophers direct, without interposing Indian thinking inbetween? These are the reasons why people have come forward to assert that so called Indian philosophical texts have no system; one can trace a parallel of modern idea to one passage or the other from this or that old text. Indian thinkers would take pride in this fact by saying that this shows how rich and even modern Indian philosophy is which contains such ideas as are being discovered in the west only today. But an idea is modern by virtue of its integral place in the total contemporary context but not by its isolated presence. A few correspondences between, say, Gaṅgeśa and Wittgenstien would not make Gaṅgeśa contemporary for India or Wittgenstien ancient for Britain. This

being the situation there seems to be some justification in raising the question 'why study Indian philosophy ?.' A modern mind is bound to see no philosophy which is relevant to contemporary man in the old texts.

Then should we take it that there is no point in studying Indian philosophy ? No detailed solution of this problem can be given here, but it is possible to suggest a direction in which the solution is most likely to be found. To my mind the best way seems to consist in catching the conceptual spirit of old Indian philosophy and try to enrich it in the light of our past historical evolution and contemporary experience. Thus reinforced and rearranged conceptual frame-work would become ready to keep pace with our intellectual development. We should now abandon the grammatical approach for good and should also stop looking for parallels of western philosophy. Let us take Indian philosophical ideas on their inherent value and see if they can be evaluated and be brought uptodate.

This is necessary because that is the only way of removing the inherent incompatibility in our contemporary life between historically evolved Indian life-situation and thinking borrowed from the west. I would under this condition answer the question by saying that we have to study Indian philosophy because our Indian life can be compatible only with the Indian way of thinking. For us Indian philosophy has to be philosophy, perhaps the only genuine philosophy, just as for an Oxford man the Oxonion philosophy needs no adjective. We have now to assert that for us only other philosophies need be identified with adjectives like 'western', 'American', 'Russian' and so on but our own is philosophy proper. But this bold assertion requires creativity of the kind mentioned above. But are we prepared to start being creative in philosophy ? This is a big question.

# भारतीयदर्शन का प्रयोजन

कपिलदेव द्विवेदी

प्रजापति ने इस संसार को देखा और अनुभव किया कि इसमें कुछ मिश्रित तत्त्व हैं। इन तत्त्वों का विश्लेषण करते हुए उसने पाया कि इसमें 'सत्य' तथा 'अनृत' दो वस्तुएं मिली हुई हैं। इसी मिश्रण के कारण यह पता नहीं चलता कि हम क्या करें, किधर जाएं? अतः उस प्रजापति ने इसका विश्लेषण किया। प्रजापति ने मिश्रित तत्त्वों का विश्लेषण करके 'ऋत' के विपरीत 'अनृत' को अश्रद्धा से से देखा और 'सत्य' के प्रति श्रद्धा प्रकट की—

"दृष्ट्वा रूपे व्याकरोत् सत्यानृते प्रजापतिः।
अश्रद्धामनृतेऽदधाच्छ्रद्धां सत्ये प्रजापतिः॥" (यजुर्वेद, १६.७७)

'दर्शन' भी इसी 'सत्य' और 'अनृत' का विश्लेषण है। इस सत्य में भी जो सत्य के विपरीत तथा जो अश्रद्धा के योग्य है वह 'अनृत' हो जाता है तथा जो श्रद्धा के योग्य है उसे 'ऋत' कहा जाता है।

'ऋत' तत्त्वों का दर्शन करना ही दार्शनिकों का काम है। यह 'ऋत' तत्त्व ही मानव जीवन को उत्कृष्ट बनाता है तथा आत्मिक बोध कराता है। इसी तत्त्व के द्वारा तत्त्व-दर्शन होता है और आत्म-साक्षात्कार भी। 'ऋत' तत्त्व ऐसा शाश्वत तत्त्व है जिसकी खोज में कलापक्ष, विज्ञानपक्ष आदि सभी तत्पर हैं। वैज्ञानिक भी चाहे आध्यात्मिक चिन्तन से सम्बद्ध हो या न हो वह भी यह स्वीकार करता है कि हम किसी ऐसी वस्तु की खोज करना चाहते हैं जो कि इस विश्व में एकमात्र सत्य है। ये वैज्ञानिक यद्यपि परमात्मा के अस्तित्व को नहीं मानते किन्तु संसार का कोई भी ऐसा विद्वान् नहीं है जो इस सत्य को वस्तुतः ही नहीं मानता हो तथा विश्व में क्या सच्चाई है इसे नहीं ढूंढना चाहता हो। दार्शनिक शब्दों में हम कह देते हैं कि हम 'ऋत' को ढूंढने में लगे हुए हैं। दार्शनिक इसी सत्य को 'ब्रह्म' तक ले जाते हैं किन्तु भौतिकवादी उसको 'ब्रह्म' तक नहीं ले जाते। वे तो प्रकृति के प्रत्येक तत्त्व की सार्वत्रिक सत्यता के अन्वेषण में लगे रहते हैं। उदाहरण के लिए मान लिया जाए कि मर्त्यलोक की मृत्यु के कणों की खोज करने पर जो सच्चाई प्राप्त होती है यदि वह सच्चाई चन्द्रमा में पहुँचने पर न मिले तो यह समझिये कि मर्त्यलोक के सभी वैज्ञानिकों की खोज व्यर्थ हो जाएगी क्योंकि चन्द्रमा पर तब दूसरा सिद्धान्त चरितार्थ होगा। अभिप्राय यह है कि जिन तत्त्वों की खोज करनी है यदि वे शाश्वत तथा सार्वत्रिक नहीं होंगे तो वह सच्चाई हमें धोखा दे जाएगी।

इसी प्रकार इस भूमण्डल पर जल, अग्नि, वायु आदि के विषय में हमारे जो सिद्धान्त है यदि वे सिद्धान्त चन्द्रमा, बृहस्पति, मंगल और बुध आदि ग्रहों पर नही चरितार्थ होते तो हमारे सिद्धान्तो के अनुसार जो यात्रा की जाएगी वह निष्फल हो जाएगी, क्योंकि हम दूसरे ढंग से चलेंगे और वे दूसरे ढग से चलेंगे। इसलिए भारतीय मनीषियो ने एक 'ऋत' की जो कल्पना की है वह तत्त्व सम्पूर्ण विश्व मे तथा ब्रह्माण्ड में शाश्वत रूप से कार्य कर रहा है तथा भूत, वर्तमान और भविष्य मे भी एक रूप रहेगा। इस 'ऋत' तत्त्व की सत्ता के विषय मे कोई सन्देह नही किया जा सकता है।

हमारे दार्शनिक 'ऋत' की खोज के लिए सदैव चिन्तित रहे हैं। मानव जीवन में दार्शनिकों की आवश्यकता क्यों पड़ी ? वह इस लिए कि संसार के कष्टो से पीड़ित मानव के दुःखों का अन्त किया जा सके। दर्शन के इसी मूलभूत उद्देश्य के सन्दर्भ में यदि सारे विद्वान् दार्शनिक मिलकर मानव दुःखों का अन्त नही कर सकते तो यह कहना पड़ेगा कि सारे विद्वान् दार्शनिक व्यर्थ है तथा उनके द्वारा किए गए सभी अन्वेषण भी निरर्थक हैं। इसी पृष्ठभूमि में हमारे भारतीय दार्शनिको पर यह उत्तरदायित्व आ जाता है कि वे दुःखों से त्रस्त मानव जाति का पथ प्रदर्शन कर सकें तथा संसार के दुःखों का परित्राण भी सम्भव हो सके। भारतीय-दर्शन का मुख्य चिन्तन मानव जाति को मुक्ति की ओर अग्रसर करना है। इस सम्बन्ध में योगदर्शन में आया है कि यह संसार एकपक्षीय न होकर द्विपपक्षीय है तथा उसके दो पक्ष हैं—(१) भोग तथा (२) अपवर्ग। यदि केवल भोग को लेकर ही चला जाए तो जीवन निष्फल है और यदि केवल अपवर्ग को ही लेकर चला जाए तो भी जीवन दुःसृत हो जाता है। अतएव भोग एवं अपवर्ग का सन्तुलनात्मक समन्वय ही मानव जीवन के लिए अभीष्ट है। यजुर्वेद के चालीसवें अध्याय—ईशावास्योपनिषद् में भोग तथा अपवर्ग के इसी समन्वय का उपदेश दिया गया है—

"अन्धन्तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः॥
अन्यदेवाहुर्विद्ययान्यदाहुरविद्यया।
इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद्विचचक्षिरे॥
विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते॥
सम्भूतिं च विनाशं च यस्तद्वेदोभयं सह।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा सम्भूत्यामृतमश्नुते॥"

(ईशावास्योपनिषद्, (९-११;१४)

इस प्रकार श्रुति वाक्यों के अनुसार भोग एवं अपवर्ग—ये दोनो मार्ग एकाङ्गी

हैं। इन दोनों में समन्वय नहीं किया गया तो उन्नति नहीं हो सकती। उपनिषद् के अनुसार जो कर्ममार्गी है वह अन्धेरे में है किन्तु ज्ञानमार्गी उससे भी अधिक अन्धेरे में है। कर्ममार्गी तो किसी भी प्रकार से अपनी आजीविका चला लेगा किन्तु सारी समस्या तो ज्ञानमार्गी की है। अतएव कहा गया है—

"अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते।" (ईशावास्योपनिषद्, ११)

अर्थात् कर्म से ही मृत्यु का इलाज किया जा सकता है जिससे सामान्य जीवन दुःखित न हो तदनन्तर ज्ञानमार्ग से अमृतत्व को प्राप्त किया जा सकता है।

'दर्शन' हमें विवेक के उपरान्त समन्वय तथा एकत्व की भावना सिखाता है। व्याकरण के शब्दों में उसे 'एकवाक्यता' कह सकते है। व्याकरण ज्ञाताओं को यह स्पष्ट ही होगा कि 'वर्ण-स्फोट' से 'पद-स्फोट', 'पद-स्फोट' से 'वाक्य-स्फोट' और 'वाक्य स्फोट' से भी 'अखण्डवाक्य-स्फोट' द्वारा 'एकवाक्यता' का प्रतिपादन किया जाता है। इस स्थिति में 'पद' में से 'वर्ण' नहीं निकाले जा सकते और यदि निकालेंगे तो 'पद' में से भी 'पद' निकलते जायेंगे। 'वर्ण' की सार्थकता भी दिखाई जा सकती है। कुछ वर्ण एकाक्षरीय हैं। उसके बाद पद बनते हैं तो विद्वान् कहते हैं कि ठीक है! काम चल गया। प्रायः हम कहते है कि हमारे पास अमुक पदार्थ है, हमें अमुक वस्तुएं मिल गई। सामान्यतः वस्तुओं के अर्थ में 'पदार्थ' शब्द का अर्थ प्रचलित है। 'पदार्थ' का शाब्दिक अर्थ है—पद का अर्थ। इस प्रकार जहाँ तक 'पद' था वहाँ तक 'अर्थ' भी गया है। व्याकरण-दार्शनिक इसे त्रिशंकु के समान आधे रास्ते तक गया हुआ अर्थ मानते हैं। 'पद' के आगे भी एक और सीढ़ी है जहाँ पहुँचना आवश्यक है किन्तु अभी हम वहाँ नहीं पहुँच पाए हैं। वह वस्तु है—'वाक्य'।

इस प्रकार 'पद' पर पहुँच कर ही हमने अपने जीवन को सफल मान लिया कि हम 'पदार्थ' तक पहुँच गए हैं। किन्तु 'वाक्यार्थ' तो कुछ भी नहीं मिला। जब तक 'वाक्यार्थ' नहीं मिलता तब तक पूर्ण सफलता अधूरी है। इसलिए वैयाकरणों का कहना है कि पद से आगे वाक्य पर जाना चाहिए जिसे 'ब्रह्म' अथवा 'शब्दब्रह्म' कहा जाता है। इसी 'एकवाक्यता' को यजुर्वेद में इस प्रकार स्पष्ट किया गया है—

"यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति।
सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते॥
यस्मिन्सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः।
तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः॥" (यजु० ४०.६-७)

अर्थात् जब तत्त्वज्ञानी अपने में तथा दूसरे में कोई अन्तर नहीं देखता तथा सभी लोगों में अपना ही प्रतिबिम्ब देखता है तब उसमें एकाग्रता होती है। इसी अनुभूति को 'एकवाक्यता' कहते हैं। जब मनुष्य यह जान लेता है कि 'व्यष्टि' 'समष्टि' का अङ्ग है तो फिर वह सत्याग्रह नहीं करता; जैसे हाथ यदि यह समझ ले कि मैं शरीर का ही अंग हूँ तो उसमें सत्याग्रह की भावना नहीं आती। यदि हम अङ्ग-अङ्गी का भाव

नहीं करेंगे तो विश्रृंखल हो जाएंगे। 'दर्शन' इसी उद्देश्य से प्रेरित होकर संगति-परक श्रृङ्खलाओं का निर्माण करता है तथा कर्ममार्ग एवं ज्ञानमार्ग दोनों को बताता है। दर्शन उन्नति एवं अवनति के मार्गों का भी निर्देश करता है। अथर्ववेद में कहा गया है—

"उद्यानं ते पुरुष नावयानं जीवातुं ते दक्षतातिं कृणोमि"

(अथर्व०, ८.१.६)

अर्थात् 'हे पुरुष ! तेरी निरन्तर उन्नति हो, अवनति नहीं। तेरे लिए जीविका और बल (योग्यता) मैं करता हूं।' परन्तु इस उन्नति की ओर तभी जाया जा सकता है जब हममें यह भावना उत्पन्न हो जाए कि हम सद्भावना के आधार पर अपने कर्त्तव्य मार्ग की ओर अग्रसर होंगे। हमारा लक्ष्य यदि स्पष्ट एवं पवित्र होगा तभी हमारा 'दर्शन' भी सफल हो सकता है। बहुमुखी होने पर हम अपने लक्ष्य से च्युत हो जाएंगे। 'भोग' की वस्तुएं भी हमारे लिए ही है किन्तु यह भी ध्यान रखना चाहिए कि 'आत्मज्ञान' भी हमारे लिए ही है। इसी समन्वय की भावना से हम मानव समुदाय के समक्ष, जीवन के लक्ष्य-मार्ग को प्रस्तुत कर सकेंगे। इस प्रकार दर्शन कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यज्ञान, सत्य-असत्यविवेक, समन्वय की भावना आदि उत्पन्न करता है तथा मोक्ष प्राप्ति का मार्ग भी प्रशस्त करता है।

# आधुनिकसन्दर्भे भारतीयदर्शनम्

दयानन्दो भार्गवः

यद्दर्शनं स्वोत्पत्तिकाले तदनन्तरञ्चोपयोगि सदपि साम्प्रत्यनुपयोगि तन्मृतम्। तद्दर्शनेतिहासाङ्गभूतमपि नात्याद्रियते लोके। तत्र भारतीयदर्शनमधिकृत्य पक्षद्वयम्-साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो यं धर्मं प्रतिपादयामासुः स सनातनो धर्मस्त्रिकालेऽपि निरर्थको भवितुं नार्हतीति प्रथमः पक्षः; अद्यतनीयासु परिवर्तितासु परिस्थितिषु भारतीयदर्शनं नोपयुज्यत इति द्वितीयः पक्षः। अहिंसासत्यादीनां शाश्वतानां सिद्धान्तानां सार्वभौमिकः सार्वकालिकश्चोपयोग इति केचित्। वैज्ञानिके युगे जीवनदर्शनमपि सुतरां परिवर्तनमर्हतीत्यपरे। तत्र कतरः पक्षः समीचीन इति विचारणीयम्।

तत्रास्माकं मतमेवम्—मानवस्वभावस्य मूलत एकरूपत्वान्मूलभूतेषु दार्शनिकसिद्धान्तेषु शाश्वतेषु सत्स्वपि तेषां विनियोगः देशकालभेदेन भिद्यते। दृश्यते चेदं भारतीयचिन्तनस्येतिहासेऽपि। तद्यथा—केचन नियमाः युगान्तरेष्वनुमता अपि कलौ नानुमन्यन्ते। त एव कलिवर्ज्या इति कलौ निषिध्यन्ते।[1] केषाञ्चित्पुरातनानामपि सिद्धान्तानां युगानुसारि व्याख्यानमपेक्ष्यते। एकस्या एव गीतायाश्शङ्करेण, तिलकेन, गान्धिना च त्रिधा व्याख्यानं कृतमिति जानीमहे। परिस्थितिभेदात् धर्माधर्मविवेकोऽपि भिद्यतेऽन्यथापद्धर्मव्यवस्था नावतिष्ठेत। किम्बहुना, यदि परिस्थितिनिरपेक्षो धर्मस्तर्हि वर्णधर्मा आश्रमधर्माश्चेति भेदोऽपि न स्यात्। सन्ति पुनः सामान्यधर्माः देशकालाद्यनवच्छिन्नाः, सर्वेषामुपकारकत्वात्।[2] युगभेदाद्धर्मभेदोऽपि सुविदितो विदितवेदितव्यानाम्।[3] तेन धर्मस्य स्वरूपं सञ्चरणशीलं न तु स्थितमिति फलति। इतरथा 'नैको मुनिर्यस्य मतं प्रमाण'मिति स्थितन्नापतेत्। 'धर्मस्य त्वरिता गति'रिति कोऽर्थ इति नाहं सप्रमाणं जाने। किन्तु कृते विचारे धर्मस्य सञ्चरणशीलतैवात्र ध्वनितेति मे प्रतिभाति। सञ्चरणशीलेऽपि धर्मे केचन धर्मस्य कूटस्थाः सिद्धान्ता

---

१. विस्तरेण दृश्यताम् P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Poona, 1941, vol. II, Pt. II, General Index, p. 1311

२. उपरिवत्, vol. II, Pt. I, Poona, 1941, pp. 1-11

३. अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे।
अन्ये कलियुगे नृणां युगह्रासानुरूपतः॥
तपः परं कृतयुगे त्रेतायां ज्ञानमुच्यते।
द्वापरे यज्ञमेवाहुर्दानमेकं कलौ युगे॥

मनुस्मृतिः, मुम्बई, १९१३, १.८५-८६.

इति नैव विस्मृतवानस्मि । एवं धर्मस्वरूपे परिवर्तनशीले परिवर्तनशीलतामपरिवर्तनशीले चापरिवर्तनशीलतामवधारयामि ।

दर्शनस्य विचाराय प्रवर्तमानस्य मम कुतो धर्मनिरूपणचेष्टेति सत्यम् । भारते दर्शनं बुद्धिविलासचेष्टितं नास्ति । केनापि किमपि बुद्धिविनोदाय यत्तर्क्यते तद्दर्शनं नोच्यते भारते । केचन स्वजीवने साधनाद्वारा तथाभूतानि सत्यानि साक्षात्कुर्वन्ति यानि निश्श्रेयस्कारीणि परम्परयाभ्युपगम्यन्ते । तानि सत्यानि येषु ग्रन्थेषूपनिबद्धानि ते ग्रन्थाः स्वतः प्रमाणभूताः श्रुत्यागमेत्यादिपदैर्व्यपदिश्यन्ते । तेषु ग्रन्थेषु प्रतिपादितेषु विषयेषु तर्कस्य गतिर्नास्ति । तेषु प्रतिपादिता विषयास्तर्कातीता न तु तर्क-विरुद्धाः । **'नैषा तर्केण मतिरापनेया ।'**[1] **'स्वभावोऽतर्कगोचरः ।'**[2] अत्र विज्ञाननिष्ठितधिय एवं विप्रतिपद्यन्ते—'अयि विज्ञानविरुद्धमते ! तर्कमधिक्षिपसि ? अन्धश्रद्धालो ! बुद्धिविरुद्धं भाषसे ? पुराणपन्थिन् ! वैज्ञानिके युगे तर्कातीताः धर्मसिद्धान्ता इति वञ्चयितुं प्रवर्तसे ?, तान्प्रति वयं सविनयं ब्रूमहे---'अये विज्ञानप्रिय ! वैज्ञानिकः सन् किमिति प्राकृतजन इव कुप्यसि ? वस्तुनिष्ठदृशा पश्यन्ति वैज्ञानिका इति प्रसिद्धे सति भावनावेशात्किमिति शान्तधिया न विचारयसि वस्तुस्थितिम् ? न वयं तर्कमवजानीमहे । तर्को हि नामास्माकमृषिः । किन्तु किं तर्केणैव न वेत्सि 'अप्रतिष्ठस्तर्क' इति ? किं विज्ञानेनैव न विद्मो यत्तर्केण सत्यं न पूर्णतो व्याख्यातुमलम् । किं तर्केणावगतं सृष्टेर्मूल वैज्ञानिकैरपि ? किम्वा चेतनतत्त्वस्य रहस्यं विज्ञातुं प्रभवन्ति वैज्ञानिका विज्ञानपद्धत्या ? उत प्रकृतेः स्वरूपमुद्घाटितमिदमित्थन्तया तार्किकम्मन्यैः पण्डितैः ? सत्यन्त्विदम् यथा यथा जानीमहे तथा तथेदमपि जानीमहे यद्वय किमपि न जानीमहे । विज्ञानप्रगतिकालसमकालमेव तर्कस्येयत्तापि स्फुटी भवति । पुनश्चानुभवैकगम्यं वस्तु किं तर्केण प्रतिपादयितुं शक्यते ? अग्निरुष्णश्शीतस्वभावञ्च जलमिति प्रत्यक्षैकगम्यं वस्तु किं शेषोऽप्यशेषतया तर्केण प्रतिपादयितुमीशः ?

तर्कातीतास्तर्कविरुद्धाश्चेति न पर्यायाः । तर्कातीता नाम ते विषया ये स्वभावतः एव तर्कगम्या न भवन्ति । तर्कविरुद्धाः पुनस्ते विषया ये तर्कगम्याः सन्तोऽपि विरुद्धार्था इति निर्णीयन्ते । सूक्ष्मा विभाजिका रेखा तर्कातीततर्कविरुद्धयोः । तर्कातीता विषयाः कदाचित्सूक्ष्मतरेण तर्केण गम्या भवन्ति; तदा ते तर्कगम्यविषयकोटौ निरतन्तस्तर्कनिकषोपले परीक्ष्याः । अतः एव प्राचामुक्तिः **'यस्तर्केणानुसन्धत्ते स धर्मं वेद नेतरः ।'**[3] न चानेन **'नैषा तर्केण मतिरापनेये'** त्यनया श्रुत्या विरोध इति वाच्यम् उभयोः क्षेत्रपार्थक्यात् । तर्कगम्येषु विषयेषु तर्कस्यैव सर्वोपरित्वम् । तर्कागम्येषु विषयेषु पुनराप्तवचनमेव प्रमाणम् । तेन श्रद्धातर्कयोर्विवेक

१. कठोपनिषद्, १ २.९.
२. पञ्चाध्यायी, इन्दौर, वीर. नि. सं. २४४४, २.५३.
३. मनुस्मृतिः, १२.१०६.

पूर्वकं विभाजनं न तु सङ्करः। तत्र सत्यस्य श्रद्धामूलकं रूपं धर्मेण तर्कमूलकञ्च रूपं दर्शनेनालोच्यते। सत्यस्य नाविभाज्यत्वात् धर्मदर्शनयोरैक्यम्। तथापि दर्शनस्य तर्कमूलत्वात्तत्र धर्मस्य नास्ति प्रवेशः, धर्मस्य च श्रद्धामूलकत्वाद्दर्शनाद् भेदः सुस्पष्टः। एवं धर्मदर्शनयोर्भेदाभेदत्वात् कदाचिद्दर्शनभेदेन धर्मभेदोऽस्ति यथा वेदान्तबौद्धयोः, कदाचिच्च दर्शनभेदेऽपि धर्मभेदो नास्ति यथा न्यायवेदान्तयोः। तत्रागमभेद एव धर्मभेदे हेतुः। तर्कागम्यत्वे स्वीकृते किञ्चिद्वस्तु धर्माङ्गतया प्रतिपाद्यते यथा यज्ञेषु पश्वालम्भनम्; तस्यैव वस्तुनस्तर्कगम्यत्वेन स्वीकरणे दर्शनाङ्गत्वम् यथा यज्ञे पश्वालम्भनस्य जैनबौद्धदर्शनयोः तर्केण प्रतिपादनं न त्वागम-प्रमाणेन। तेन किं निष्पद्यते? भारतीयपरम्परायां धर्मसम्मतानि तत्त्वान्यपि दर्शनशास्त्रेषु तर्कनिकषोपले परीक्षितानि सन्ति परिवर्तन्ते। तेन तर्कस्यैव दर्शनशास्त्रे सर्वोपरित्वं न त्वागमप्रमाणस्य। भारतीयपरम्परायां वैदिकहिंसाविरोधित्वात् न जैनबौद्धयोर्मतयोः संस्थापकयोः ऋषभदेवबुद्धयोस्तिरस्कारः, प्रत्युत, तयोरवतारत्वेन स्वीकृतिः[1]। इतोऽप्यधिकतरं प्रमाणं तर्कप्रियताया किं स्यात्? अतः भारतीयदर्शनं वैज्ञानिकेऽस्मिन् युगे साम्प्रतमपि नासम्प्रतम्।

तत्र केषाञ्चिद्विमतिः। 'योऽवमन्येत ते मूले हेतुशास्त्राश्रयाद्द्विजः स साधुनिर्बहिष्कार्यो नास्तिको वेदनिन्दकः'[2] इति भारतीयदार्शनिकानामभिमतम्। कथं वैज्ञानिके युगे तत्स्वीकर्तुं समीचीनं स्यात्? तत्र ब्रूमः—यदि नाम हेतुशास्त्रस्य प्रतिपक्षिकल्पितोपेक्षैव भारतीयचिन्तन-परम्परायां भवेत्तर्हि वेदश्रवणे त्रपुजतुभ्यां श्रोत्रप्रतिपूरणं शूद्रस्योपलभ्येताधुनापि।[3] अथवा यज्ञेषु पश्वालम्भनं स्यात्। अथवा नियोगात्सुतोत्पत्तिर्मान्या भवेद्।[4] तत्रेमाः सर्वा परम्पराः हेतुशास्त्राश्रयणेनैव लोपं गताः। दर्शनशास्त्रे जैनबौद्धप्रभृतिभिः वेदबाह्यैरेव मतैः हेतुशास्त्रप्रयोगो व्यधायीत्यपि न वाच्यम्। वेदानुयायिनोऽपि मीमांसका वेदान्तिनश्च हेतुशास्त्राश्रयेणैव श्रुतेः प्रवृत्तिमूलां निवृत्तिमूलाञ्च व्याख्यां कुर्वन्तो दर्शनक्षेत्रे विचारस्वातन्त्र्यं प्रदर्शयामासुः। सांख्याः पुनर्वेदानुयायिनोऽपि वैदिकीं हिंसां न समर्थयामासुः।[5] एतेन सर्वेण भारतीय-

---

१. भागवतम्, ५.५.
   अपि च—
      निन्दसि यज्ञविधेरहह श्रुतिजातं
      सदयहृदयदर्शितपशुघातं
      केशव ! धृतबुद्धशरीर ! जय जगदीश हरे !
                              गीतगोविन्दम्, अहमदाबाद, १९६५, १.९.

२. मनुस्मृतिः, २.११

३. गौतमधर्मसूत्रम्, १२.४

४. P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, Poona, 1941, vol. II, Pt I Chap. XIII

५. heT *Tattva Kaumudī*, Poona, 1934, (Ed. Ganganath Jha & Har Datt Sharma) p. 5

दर्शनपरम्परायां मुक्तचिन्तनोद्वलितहेतुवादमहिमा सिध्यते। न्यायशास्त्रे तु पुनस्तर्कस्यैव महत्त्वं प्रतिपदं प्रतिपादितमिति न संशयः। एवं धर्मानुबन्धि सदपि भारतीयदर्शनं तर्काश्रितं सदैव विकासमभजत।

किन्तु तर्केण सार्धं भारतीयदर्शनेऽनुभूतिरपि महत्त्वं भजते। विज्ञानवद्दर्शनमप्यत्र प्रयोगाश्रितम्। एतदपि आधुनिकयुगानुसारि। तर्केण शब्दजालेन च यद्वा तद्वा सिध्यतु नाम, सत्यं केवलमनुभवैकगम्यम्। स चानुभवः दर्शनक्षेत्रे न विज्ञानस्य प्रयोगशालासु क्रियते प्रत्युत जीवनस्य प्रयोगशालासु। ये प्राणानप्यविगणय्य तान् प्रयोगांश्चक्रुस्त एवाप्ताः। एषु प्रयोगेषु यद्दुःखं भवति तदैव तप इति। तत्तपः शारीरिकं मानसिकञ्चेत्युभयथापि। न हि केवलं शीतोष्णतादिसहिष्णुता एव तपः। 'स्वाध्यायप्रवचने एवेति नाको मौद्गल्यः तद्धि तपस्तद्धि तपः।'[1] तपसैव सत्यमधिगम्यते नान्यथा। ये नाम भोगविषयादिपरायणास्ते सत्यस्याप्तये प्रयोगान् कुर्वन्तो बिभ्येरन् इति नाति विस्मयावहम्।

यदि नाम सत्यं सुखेनैव प्राप्यं स्यात्तन्न मूल्यवत् स्यात्। सत्यस्येयमेव मूल्यवत्ता यन्नाम तत्सुखेन नाधिगम्यते। आधुनिके युगे विज्ञानक्षेत्रे वैज्ञानिकैरुपलब्धयो न कमलदलशयानैरधिगताः रात्रिन्दिवं तदर्थं ते तपस्तेपुः।

उपरिष्टादस्माभिर्भारतीयदर्शनक्षेत्रे ज्ञानसाधनभूतानां प्रमाणानां चर्चाधुनिकवैज्ञानिकयुगसन्दर्भे स्थालीपुलाकन्यायेन व्यधायि। प्रत्यक्षं दर्शनेऽपि विज्ञानवन्महत्त्वपूर्णम्। किन्तु विज्ञाने वस्तुजगतः प्रत्यक्षं बाह्यं भवति दर्शने तत्प्रत्यक्षमात्मनि मानसं न तु केवलञ्चाक्षुषम्।

आधुनिके युगे विज्ञानस्याविष्कारचाकचक्यचमत्कृता वयं प्रयोगात्मकं ज्ञानं सर्वोपरि मन्यामहे। भारतीयदर्शनेऽपि सत्यं प्रयोगगम्यमेव मन्यते। स प्रयोगोऽत्र योग इत्युच्यते। तत्र प्रयोगे यथा वस्तुजगत् साक्षात्कुर्मस्तथैव योगे वयमात्मानं साक्षात्कुर्मः। प्रयोगस्य वस्तुनिष्ठत्वात् प्रयोगोपयोगिभूतानि वस्तूनि शुद्धान्यपेक्ष्यन्ते। योगस्यात्मनिष्ठत्वादात्मशुद्धिरपेक्षिता। भारतीयदर्शने आचारपालनमात्मशुद्धय एव प्रतिपादितम्,[2] आत्मशुद्धिं विना च सत्यस्य साक्षात्कारस्तर्कबलेन न सम्भावितः। योगे प्रयोगे चायमपरो विशेषः विज्ञानक्षेत्रे—एकेन पुरुषेण कृतेन प्रयोगेणापरे सर्वे लाभान्विता भवन्ति, प्रयोगस्य फलस्य वस्तुतन्त्रत्वात्, योगेन पुनर्यः कर्ता स एव लाभान्वितो भवति तत्फलस्य पुरुषतन्त्रत्वात्। तथापि योगे प्रयोग इव प्रत्यक्षप्रमाणमेव विशिष्यते। तेनास्मिन्वैज्ञानिके युगे नास्तिकेष्वपि साम्यवादिदेशेषु योगप्रचारः प्रत्यहमुपचीयते। इदं सत्यं यन्नाम पाश्चात्यदेशेषु योग-प्रचारः शारीरिकस्वास्थ्यापेक्षया न त्वात्मज्ञानापेक्षया, किन्तु शारीरिकस्वास्थ्यापेक्षयापि कृते योगे सत्त्वशुद्धिरवश्यम्भाविनी, सत्त्वशुद्धौ च सत्यामात्मोन्मुखी वृत्तिः स्वतः परिणमति। विज्ञानेन

---

१. तैत्तिरीयोपनिषद्, १.९

२. वेदान्तसारः, (सम्पा० कृष्णकान्त त्रिपाठी), मेरठ, १९७५, पृ० ५९.

जीवने क्षिप्रकारितोत्पादिता, तेन समुत्पन्नाः स्नायविकविकारा न चिकित्साविज्ञानेन पूर्णतः प्रतिविधीयन्ते । तत्रोपायद्वयमिदानीं दृश्यते—मादकद्रव्यसेवनञ्च योगाभ्यासश्च । प्रथमस्योपायस्यास्थायित्वादकिञ्चित्करत्वम् । द्वितीयः पुनरुपायः भारतीयदर्शन-प्रदर्शित एवात्रावलम्बनं भविष्यति भविष्यति काल इति पश्यामि । किन्तु केचन स्वार्थनिष्पादनपरा भारतीया एवात्र योगोन्मुखान् वैदेशिकान् भारतीयानपि च वञ्चयन्ति सरलोपायप्रदर्शनप्रलोभेण । तत्र यदि संस्कृतज्ञाः केचनाकरग्रन्थान् आलोडयित्वा व्यवहारेपि स्वयं योगमभ्यस्य योगस्य शुद्धं सात्त्विकं सरलञ्च रूपमाविष्कुर्युर्महदुपकुर्युरात्मनश्च जगतश्च । किन्तु केचन पण्डितम्मन्यमाना दर्शनाभ्यासपरायणा अपि अवच्छेदकावच्छिन्नपदावलीमेवोष्ठगतां विधायात्मनः कृतकृत्यतामभ्युपगच्छन्ति, योगञ्च षड्दर्शनेषु परिगणितमपि दर्शनक्षेत्राद् बहिष्कृतमिवोपेक्षन्ते ।

अवच्छेदकावच्छिन्नपदावलीत्यवोचाम उपरिष्टाद् । न्यायदर्शनं प्रत्यस्माकं नावमाननाभावना । आधुनिकेऽपि युगे विज्ञानस्य मूलं गणितशास्त्रं, गणितस्य मूलञ्च तर्कशास्त्रमस्ति । किन्तु तत्र तर्कशास्त्रं प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रदिशा (Symbolic Logic) प्रतिदिनं विकसति । यदि भारतीयनैयायिका आधुनिके युगे न्यायशास्त्रं पुनरुज्जीवयितुं कामयन्ते, प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रपरिशीलनं विना न ते आप्तकामा भविष्यन्ति । प्रतीकात्मकतर्कशास्त्रञ्च गणितज्ञानापेक्षि । तेन दर्शनं विज्ञानोन्मुखं भवति । भारतीयदर्शनमपि विना विज्ञानोन्मुखतामाधुनिके युगे प्रासङ्गिकतां न भजेत् । याः नैयायिकवैशेषिकयोः पदार्थविवेचने मान्यतास्ता सर्वा अपि आधुनिकविज्ञानमान्यताभिः संवदन्ते न वेति अन्विष्यान्विष्य सुधीभिः संशोधनीयाः । अन्यथा भारतीयदर्शनं जीवितमिति न शक्यते वक्तुम् । भारतेऽत्र च सर्वत्र सप्तदशशताब्द्याः प्राक् पदार्थविवेचनं (Physics) तत्त्वविवेचकैरेव (Metaphysicians) चिन्तनबलेनाकारि । सप्तदशशताब्द्यां पुनः पदार्थविवेचनं प्रयोगाश्रितं सत्पृथग्विज्ञानत्वेनाङ्गीकृतम् । तस्मात् भौतिके शास्त्रे विकसिते पदार्थानां यत्स्वरूपमाधुनिकैः सविस्तरं प्रतिपादितं तद्विहाय ये नाम प्राचीनग्रन्थ-परिभाषा एव रटन्ति ते 'तातस्य कूपोऽयमिति ब्रुवाणाः क्षारं जलं कापुरुषाः पिबन्ति' । तत्र केचन द्रविडप्राणायामेन यथा वा तथा वा प्राचीनमान्यतां विज्ञानानुसारिणीमेव साधयितुं बद्ध-परिकरा दृश्यन्ते । परे पुनः प्रत्यक्षसिद्धामपि वस्तुस्थितिं गजनिमीलिकयावहेलयन्तो न कदाचिदपि प्राचीनानामुक्तिर्मिथ्या भवितुमर्हतीति हठेनाक्रान्तधियो भवन्ति तान् सत्यापलापिनः प्रति वाचंयमा एव तिष्ठासामः । यत्सत्यं, प्राचीनभारतीया विज्ञानक्षेत्रे इदानींवत् पृष्ठानुगामिनो नासन् । किन्तु प्राचीनान् भारतीयान् वर्जयित्वा देशान्तरे सम्प्रति कोऽपि किमपि नूतनतथ्यमाविष्कर्त्तुं न प्रभवतीति सत्यस्येयत्तां स्वीकर्त्तुं न वयमुत्सहामहे ।

चित्तशुद्धयर्थञ्चारित्रं प्रतिपादितं भारतीयदर्शने इत्यवोचाम उपरिष्टाद् । चारित्र्याङ्गतया ये हिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्य्यापरिग्रहादयो गुणा प्रतिपादितास्ते शाश्वताः सार्वभौमिकाश्च किन्तु एषां गुणानां प्रयोजनं चित्तशुद्धिद्वारा परम्परया मुक्तिरस्ति ।

मुक्तिश्च वैयक्तिकी न सामूहिकी । तेनाहिंसादयो गुणा अपि प्राधान्येन वैयक्तिकाः । भारतीयदर्शने व्यक्तेः परिष्कारेण समाजस्य परिष्कार इष्यते । समाजवादे पुनः समाजः केन्द्रीभूतो न तु व्यक्तिः ।

तस्मात्समाजवादस्य युगे व्यक्तिपरकस्य दर्शनस्य नोपयोगित्वमिति केचित् । तत्र ब्रूमः—विनियोग एषां सिद्धान्तानां व्यष्टिपरकोऽपि सम्भवति समष्टिपरकोऽपि च । यथाहिंसायाः प्रयोगो महात्मना गान्धिना समष्टिपरकोऽकारि । तस्मात् पूर्वमहिंसायाः प्रयोगः व्यक्तेर्मुक्तयेऽभून्न तु समाजस्य राष्ट्रस्य वा मुक्तये । श्रीगान्धिना राष्ट्रस्य मुक्तयेऽहिंसा प्रयुक्ता । एवमपरिग्रहोऽपि व्यक्तेर्जीवने विलासाभावाय प्रयुक्त इदानीं यावद् । यदि राष्ट्रस्य जीवने विलासाभावायापरिग्रहः प्रयुक्तो निर्धनानां सुखाय स्यात्तह्यं परिग्रहस्य समष्टिपरक उपयोगः स्यात् । निर्धने भारतसदृशे देशे तपोमयं सरलञ्च जीवनं देशोन्नत्यै स्यात् । तत्तादृशं जीवनं भारतीयदर्शनेऽभिप्रेतमिति न तिरोहितं चक्षुष्मताम् ।

तपोमयं सरलं जीवनं स्वाभाविकं प्राकृतिकञ्च भवेदित्यपि स्वतः सिद्धम् । आधुनिके युगे यन्त्रीकृते जीवने जटिलताप्राकृतिकता च समुत्पन्ने । प्रकृत्याः विच्छिन्नाः स्मः । वयं यन्त्रवदाचरामः न तु प्रकृतेः सजीव-प्राणिवत् । तेन जीवने नीरसताजायत । तदर्थं प्रकृतिं निवर्तध्वमिति मनीषिणो वदन्ति । प्रकृतिं प्रति निवर्तनस्यादिममनुष्यवदाचरणं नाभिप्रेतम् यथा हिप्पीति प्रसिद्धैः प्रदर्श्यते । तपोवने तपस्विनः सरलाः सन्तोऽपि संस्कृतरुचयः कल्पिता न तु आदिमावस्थायाः मानवाः । प्राकृतिकजीवनं नाम कणे कणे प्रकृतेः दिव्यतया तादात्म्यानुभूतिः । अयं भारतीयदर्शनस्याधुनिके सन्दर्भे महान् सन्देशः ।

अत्रेदमवधार्यम्—भारतीयदर्शने यथा केचन विषयास्तर्कातीताः प्रतिपादितास्तथैव जीवनस्य चरमावस्था पापपुण्यातीता प्रतिपादिता । 'अन्यत्रधर्मादन्यत्राधर्मादि' ति श्रुतेः ।[1] अस्यामवस्थायां भारतीयदर्शनेऽव्यवहारिकतापततीति बहवः । तत्र परमार्थव्यवहारभेदमजानतामिदं मतम् । परमार्थे पापपुण्ययोरकिञ्चित्करत्वेऽपि व्यवहारे धर्म एव मनुष्यं पशुभ्यो भिनत्ति । धर्मश्च नायं वैयक्तिकः प्रत्युत समाजस्याधारभूतः 'धर्मो धारयति प्रजा' इति स्मृतेः । नायं धर्मः सम्प्रदाय इत्यस्य पर्यायः । यैस्तत्त्वैः समाजः स्थायी भवति तानि तत्त्वानि धर्मशब्देनाख्यायन्ते । परमार्थतश्च स्वस्वरूपोपलब्धिरिष्टा मनुष्याणाम् । तत्र पापपुण्ययोरुभयोरपि पररूपत्वान्नोपयोगः । अतः भारतीयदर्शनमतिनैतिकं सदपि परमार्थतः व्यवहारिकतायां नैतिकतां प्रतिपादयति । सा नैतिकता सम्प्रदायविशेषमतिक्रम्य सार्वभौमिकी सती सम्प्रति युज्यतेतराम् ।

एकतायां विभिन्नतायामेकताञ्च पश्यन्ति भारतीयदार्शनिकाः । व्यवहारतो विविधता परमार्थतश्चैकतेति तेषां मतम् । तस्माद्रुचिवैचित्र्यादुपासनापद्धतिवैचित्र्ये

---

१. कठ०, १.२.१४

सत्यपि परमतत्त्वे नानात्वं नास्ति '**एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ती**'ति श्रुतेरादाय[१] '**रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथजुषां नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इवे**' ति पुष्पदन्तोक्तिपर्यन्तं भारतस्य दार्शनिकपरम्परायां विविधतायामेकतादर्शि । सम्प्रति विज्ञानस्याविष्कारैः संसारः सङ्कुञ्चितः । तत्र संसारे भाषावेशभोजनव्यवहारधर्मादीनां विविधतास्ति तथापि भारतीयदर्शनप्रदर्शितैकत्वसमाश्रयणेनैव पारस्परिकसंघर्षनिवारणपूर्वकं सहास्तित्वं सर्वेषां सम्भवति ।

तर्कस्य प्राधान्यात् भारतीयदर्शने कारण-कार्य-सम्बन्धं भारतीयमनीषिणः समर्थयामासुः । कारणं विना कार्यं सम्पद्येच्चेत्तर्हि तर्कस्य विज्ञानस्य वा मूलमेव विच्छिन्नं स्यात् । जीवनदर्शनप्रसङ्गे कारणकार्यसिद्धान्तविनियोगेन भारतीयाः कर्मसिद्धान्तमाविष्कृतवन्तः । कर्मसिद्धान्तः समीचीनो नवेति नात्र मीमांसामहे; किन्तु दर्शनशास्त्रस्येतिहासे कारण-कार्य-सम्बन्धं स्वीकृत्य सुखदुःखयोर्व्याख्या कर्मसिद्धान्तं विना सिद्धान्तान्तरद्वारा केनापि कुत्रापि न व्यधायीति विवक्षामः ।

किन्तु कर्मसिद्धान्तेनास्माकं देशेऽकर्मण्यताजनीत्यपि सत्यम् । कार्यकारणसम्बन्धे स्वीकृतेऽतीते नियते भविष्यदपि नियतं, भविष्यति नियते च वर्तमानं प्रत्युदासीनतोत्पन्ना । यद्भावि तद्भावीति भारते लोकाः प्रतिकाररहिताः पुरुषार्थहीनाश्च संजाताः । कर्मसिद्धान्तस्य किमयमाशय आसीदिति प्रश्ने समुज्जृम्भिते नाधिकं विवक्षामः । केवलन्तु इतिहासविदामिदमेव निवेदयामः—आसीत्पुराकल्पे कश्चनाजीवकसम्प्रदायः गोसालकप्रवर्तितः । स आजीवकसम्प्रदायः सुतरां नियतिवादं श्रद्दधाति स्म ।[२] किन्त्वस्माकं देशे वर्षसहस्रपर्यन्तं लब्धप्रचारोऽयं सम्प्रदायोऽद्य विलयं गतः इदानीमितिहासावशेषो बभूव । हिन्दु-जैन-बौद्ध-सम्प्रदायाः कर्मसिद्धान्तसमर्थकाः सन्तो ये अवशिष्टास्ते सर्वे पुरुषार्थवादिनः । अस्मद्देशेन सिद्धान्ततो नियतिवादस्यायमेव सत्कारो विहितो यन्नियतिवादिन आजीवकाः नामावशेषाः कृताः । तथापि ये भाग्यवादमाश्रयन्ते पुरुषदोषः स भवति न तु शास्त्रदोषः ।

अत्रेदमवधेयं—यदि नाम भारतीयदर्शनमाधुनिके युगे सर्वथानुकूलं किन्तर्हि तत्प्रतिदिनमुपेक्ष्यते । अथवा भारतीयानां तत्तादृशे दर्शने सति किमिति राष्ट्रस्य जीवने प्रफुल्लता नाविर्भवति । मन्यामहे, भारतीयदर्शने सन्तुलनाभाव इति । तद्यथाध्यात्मिकमूल्यानां महत्त्वे सति भौतिकोन्नतेरुपेक्षा दर्शनमेकाङ्गिनं विधत्ते । आत्मात्मेति ब्रुवाणैः देशेऽस्माकं पदार्थाः सुतरामुपेक्षिताः । तेन दारिद्र्यमवर्धत । दारिद्र्ये समुपचिते लालसा बलवत्तराभूत् । तेनान्तरङ्गतः भौतिकसुखाभिलाषिणस्सन्तोऽपि भारतीयाः बाह्यतस्त्यागिनः संवृत्ताः । अयमेव मिथ्याचार इत्युच्यते ।[३]

---

१. ऋग्वेदः, १.१६४.४६

२. D. Bhargava, *Jaina Ethics*, Delhi, 1968, p. 17.

३. गीता, ३.६

पदार्थापेक्षायाः शरीरोपेक्षाप्यङ्गीभूता । 'शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनमि'ति[1] कविकुलगुरोः कालिदासस्य शरीरोपेक्षिणः प्रत्यासीदादेशः । किन्त्वस्माकं चिन्तकाः शरीरं व्याधिमन्दिरं जलबुद्बुदनश्वरं कदलीस्तम्भवन्निस्सारं सकलमलराशिं मन्वानास्तदाद्यं धर्मसाधनमुपेक्षितवन्तः । एवमेव 'यज्ज्योतिरन्तरमृतं प्रजासु'[2] इति मनः श्रुतिषु स्तुतमासीत् तन्मनश्चपलमिति बन्धनमिति च निन्दितम् । एवं शरीरमनसोर् आत्मना शत्रुतेव समुत्पन्ना । इदं खण्डितव्यक्तित्वस्य मूलम् । तेन दमनं प्रारब्धम् । तपसः परम्परा देशेऽस्मिन् पुरातनी बभूव । दमनस्य तपसा मिथ्यातादात्म्यं स्थापितमभूत् ।

शरीरोपेक्षया सार्धं परिवारजनानामप्युपेक्षाभूत् । परिवारं प्रति स्नेहभावः राग इति गर्हितोऽभूत् । परिवारोपेक्षायां सत्यां समाजे स्त्रियः स्थानं निम्नतरं जातम् । 'यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः'[3] इति मनोर्वाक्यमनुसृत्य स्त्रीषु अवहेलितासु वस्तुतोऽस्माकं समाजः पङ्गुरिव सम्पन्नः । वैराग्येण व्यथितः आत्मकेन्द्रिता सती समाजं सुतरामवहेलयामास । सेवायाः प्रेम्णो वा निवृत्तिमार्गेऽवकाश एव नासीत् ।

यद्यपि श्रमस्य महिमानं द्योतयति श्रमणशब्दः आश्रमशब्दश्च परन्तु कर्ममात्रे बन्धनकारणे सति कुत्र कर्मठताया अवकाशः ? अकर्मण्ये पुरुषेऽश्रियो वसन्तीति प्रसिद्धमेव नाना श्रान्ताय श्रीरस्तीति श्रुतिश्च ।[4] श्रीविहीने देशे कुतः प्रसन्नता, अप्रसन्ने कुतः निर्मलता, मलिने च मनसि कुतः दर्शनसम्पत् । आधुनिके युगे चेतनेयं जागर्ति । श्रमः सेवा प्रेमभावना च कल्याणस्य साधनमिति । परं केचनाल्पश्रुताः अकर्मण्यतायै समाजोपेक्षायै प्रेमाभावाय च भारतीयदर्शनमेव निदानं मन्यन्ते । आधुनिकसन्दर्भे दर्शन-परिशीलनपरैः सम्यक्तया विचारणीयम् किं वयं विद्योपासनया अविद्योपेक्षया चान्धंतमः प्रविष्टाः स्मः ? किं सम्भूत्या उपेक्षासम्भूत्या एव चोपासनास्मान् मृत्योः पारं तारयिष्यति ?

ये सम्पन्नाः देशास्तत्र आत्मज्ञानं विना जीवनं शून्यमेव प्रतिभाति । तस्माद्भौतिकसम्पन्नतैव नोपकरिष्यति जगतः । भारतीयदर्शनस्याधुनिकसन्दर्भेऽध्यात्मज्ञानस्य महान् संदेशः । किन्तु वयं स्वयं भौतिकचाकचक्यचमत्कृताः अध्यात्मनामापि न शुश्रूषामः ।

विनोबाभावेमहोदयेनोक्तम्—राजनीतेः स्थानं विज्ञानं, सम्प्रदायस्य स्थानमध्यात्मज्ञानं च गृह्णीयात् । विज्ञानाध्यात्मज्ञानयोरयं समन्वय एवाधुनिकसन्दर्भे भारतीयदर्शनस्य योगदानं भवितुमर्हतीति समासतोऽस्माकमाकूतम् ।

---

१. कुमारसम्भवम्, ५.३३
२. यजुर्वेदः, ३४.३
३. मनुस्मृतिः, ३.५६
४. ऐतरेयब्राह्मणम्, ३३.३

# आधुनिक संदर्भ में भारतीयदर्शन

श्रीनारायण निगम

हमारे देश में अत्यन्त प्राचीनकाल से दर्शन-शास्त्र की अक्षुण्ण परम्परा चली आ रही है। ऋग्वेद के समय से लेकर आज तक यह चिंतन की धारा अनेक सम्प्रदायों, शास्त्रों, मत-मतान्तरों को अपने में समेटे हुए अबाध गति से बह रही है। इतिहास के इस अति दीर्घकालीन दार्शनिक चिन्तन में निरन्तर नये नये सिद्धान्तों का समावेश होता रहा। वैदिक युग के बाद इसमें न केवल बाह्य भारतीय सिद्धान्तों को स्थान मिला, अपितु दूसरे देशों के उन मनीषियों के सिद्धान्तों को भी आदर मिला जिससे भारतीय विद्वानों का समय समय पर संपर्क होता रहा। अतः सहस्रों वर्षों के इतिहास में भारतीयदर्शन का ऐसा विस्तार हुआ व इतने आपाततः विरोधी सिद्धान्तों का इसमें प्रतिपादन किया गया कि 'भारतीयदर्शन'—यह शब्द किसी एक सिद्धान्त का वाचक नहीं रह गया। अनात्मवादी, पुरुषबहुत्ववादी, प्रधान-वादी, परमाणुवादी, सत्कार्यवादी, असत्कार्यवादी, ईश्वरवादी, अनीश्वरवादी आदि सभी सिद्धान्त समान रूप से भारतीयदर्शन की परिधि में हैं।

जैसे ही भारतीयदर्शन की चर्चा प्रारम्भ होती है, प्रायः यही समझा जाता है कि नास्तिक दर्शनों अर्थात् चार्वाक, बौद्ध अथवा जैनदर्शनों या आस्तिकदर्शनों अर्थात् मुख्य रूप से षड्-दर्शनों में से किसी एक के सिद्धान्तों का प्रतिपादन प्रारम्भ होगा। हमारे दर्शन-शास्त्र में परस्पर समालोचना की प्रवृत्ति ने दर्शनों को सूक्ष्म तर्क की एक अद्भुत शक्ति प्रदान की, किन्तु साथ ही साथ उनमें एक संकुचित दृष्टिकोण भी उत्पन्न कर दिया जिसके कारण वे अपने चारों ओर एक ऐसा घेरा बना बैठे कि स्वतन्त्र रूप से विचारों का आदान-प्रदान न हो सकने के कारण एक सीमा तक पहुँचने के बाद मौलिक चिंतन का अभाव होने लगा।

संस्कृत साहित्य में सूत्र काल के बाद एक ऐसी परम्परा ने जन्म लिया कि सूत्रों का भाष्य और भाष्यों पर टीकाओं द्वारा ही सिद्धान्तों का प्रतिपादन होने लगा। यह एक ऐसी स्थायी प्रवृत्ति बन गई कि शास्त्रकार के लिये अब आवश्यक हो गया कि वह अपने सिद्धान्त को किसी न किसी प्राचीन ग्रन्थ से जोड़ दे। शायद अब तक वह ऐसा नहीं करता था। उसके सिद्धान्तों को अथवा ग्रन्थ को विद्वत्समाज में आदर प्राप्त नहीं होता था। यह प्रवृत्ति केवल दर्शन-शास्त्र में ही नहीं, दूसरे शास्त्रों में भी पर्याप्त मात्रा में दृष्टिगोचर होती है। हमारे देश की मिट्टी में पुरानेपन के प्रति एक विशेष पक्षपात है जो इस प्रकार की परम्पराओं की स्थापना में मुख्य हेतु है। मेरे इस कथन का यह तात्पर्य कदापि नहीं है कि पुरानेपन का

यह मोह कोई हेय वस्तु है। मैं तो मानता हूँ, कि वह देश अथवा वह राष्ट्र जो अपने अतीत के प्रति उदासीन है, जो अपने पूर्वजों पर गर्व नहीं करता, कभी उन्नति नहीं कर सकता। हमारे अतीत की गरिमा सदा हमारे लिये कर्तव्य-पथ पर अग्रसर होने की प्रेरणास्रोत का कार्य करती है। परन्तु इसका एक दूसरा पक्ष भी है, जब वही अतीत हमारे ऊपर इस प्रकार से हावी हो जाता है कि हम एक घेरे में बंध जाते हैं, विवश होकर उसी में छटपटाते रह जाते हैं, तो वही सुन्दर अतीत हमारी प्रगति के द्वार वन्द करके एक ऐसे ठहराव की दशा उत्पन्न कर देता है जिसमें एक वहती हुई नदी की निर्मल धारा एक ठहरे हुए पानी वाले जोहड़ में वदल जाती है। आचार्य शंकर व रामानुज के भाष्यों का अध्ययन करते समय क्या ऐसा नहीं प्रतीत होता कि यदि उन्होंने अपने ब्रह्मसूत्र-भाष्यों के स्थान पर स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना की होती तो वे ग्रन्थ उन्हें उससे कही ऊँचे धरातल पर प्रतिष्ठित कर देते जहाँ वे आज प्रतिष्ठित हैं। मैं मानता हूँ कि यह आचार्य शंकर की महानता है कि उन्होंने अपने प्रकाण्ड पाण्डित्य से ब्रह्मसूत्रों को वह अर्थ प्रदान किया जिसके आधार पर बौद्धों के दार्शनिक सिद्धान्तों का खण्डन हो सका। आज भी ऐतिहासिक दृष्टि से यह सिद्ध करना कठिन नहीं कि ब्रह्मसूत्र भगवान् बुद्ध से पूर्ववर्ती काल की रचना है और उसमें बौद्धदर्शन का खण्डन न करके सूत्रकार ने कुछ विशिष्ट वादों का खण्डन किया है। किन्तु यह सब करने में आचार्य शंकर को कितना अर्थ का अनर्थ करना पड़ा, कितना व्यर्थ का परिश्रम करना पड़ा। यदि यह सब उनको न करना पड़ता और वे सहज रूप से एक स्वतन्त्र रचना बिना किसी दूसरे ग्रन्थ को आधार वनाए हुए कर सके होते तो वह प्रतिभा जिस शास्त्र को जन्म देती, उसका उनसे हीन स्तर के परवर्ती दार्शनिक उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध कह कर उपहास न कर सकते। एक और उदाहरण लीजिये—वाचस्पति मिश्र का दर्शन शास्त्र के सभी मुख्य सिद्धान्तों पर समान रूप से अधिकार था। यह कहने मे कोई अत्युक्ति नहीं है कि विभिन्न शास्त्रों का जिस गहराई से उन्होंने विश्लेषण किया वहाँ तक शायद उनके मूल प्रणेता भी नहीं पहुंचे थे। यदि ऐसा प्रतिभाशाली व्यक्ति टीकाएं न लिखकर स्वतन्त्र ग्रन्थों मे मौलिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन करता तो भारतीयदर्शन-शास्त्र का स्वरूप ही आज कुछ और होता। कभी कभी आश्चर्य होता है कि क्या हमारे प्राचीन विद्वान् 'तातस्य कूपोऽयमिति ब्रुवाणाः क्षारं जलं कापुरुषाः पिबन्ति' को भूल गये थे।

भारतीयदर्शन शास्त्र का आधार यदि उपनिषदों को माना जाये तो यह निष्कर्ष निकलता है कि तत्त्वज्ञान भारतीयदर्शन-शास्त्र का मुख्य विषय है। भारत में अत्यन्त प्राचीन काल से उस शाश्वत तत्त्व को न केवल जानने का अपितु प्राप्त कर लेने का प्रयत्न होता रहा है जो इस विशाल ब्रह्माण्ड की सृष्टि करके इसका संचालन कर रहा है। उपनिषदों में अनेक स्थलों पर उसका रहस्योद्घाटन करने के लिये असीम व्याकुलता दिखाई देती है। इस तत्त्व को कहीं अन्तर्यामिन्

कहीं प्रत्यगात्मन् कहीं सूत्रात्मन् आदि विभिन्न संज्ञाएं दी गई हैं। तत्त्वज्ञान की इस खोज में दर्शन-शास्त्र दो मुख्य धाराओं में बंट गया है। एक वह धारा है जिसने इस जगत् का भौतिक विश्लेषण करने का प्रयत्न किया और दूसरी वह जिसने भौतिक जगत् को तुच्छ मानकर आत्म तत्त्व को प्रधानता दी तथा आत्म तत्त्व को जानना ही अपना मुख्य लक्ष्य माना।

सत्रहवीं शताब्दी से संसार वैज्ञानिक प्रगति की ओर अग्रसर होने लगा। नवीन वैज्ञानिक खोजों के साथ पुरानी मान्यताएं बदलने लगीं। तब से लेकर आज तक विज्ञान उत्तरोत्तर प्रगति करता जा रहा है। इस नये वैज्ञानिक तथ्यों के प्रकाश में आने से पूर्व 'भौतिक विज्ञान' अर्थात् *Physical sciences* के विषय में बहुधा प्राचीन धर्म ग्रन्थों के आधार पर कुछ अधिक अशुद्ध धारणाएं थीं तो किसी दूसरे देश में कुछ कम अशुद्ध। जैसे पश्चिम के देशों में पृथ्वी को गोल न मान कर समतल चौकोर माना जाता था जबकि पूर्व में भारतवासी यह तो जानते थे कि पृथ्वी गोल है परन्तु यह नहीं जानते थे कि सौरमण्डल का केन्द्र पृथ्वी नहीं सूर्य है। दृष्ट-ज्योतिष के आधार पर उनकी यही मान्यता थी कि सारा सौरमण्डल पृथ्वी के चारों ओर घूम रहा है। जिन दार्शनिकों ने जगत् के भौतिक विश्लेषण का प्रयत्न किया वे सुपरीक्षित वैज्ञानिक सिद्धान्तों के अभाव में ऐसी भ्रामक धारणाएं बना बैठे जो विज्ञान की प्रगति के साथ निर्मूल सिद्ध होने लगीं। जैसे वैशेषिकसिद्धान्त का पदार्थ वर्णन अथवा प्रायः सभी सिद्धान्तों को मान्य पंचमहाभूत वणन विज्ञान की कसौटी पर खरा नहीं उतरता। आज जब वैज्ञानिकों ने भौतिक प्रयोगों के आधार पर यह सिद्ध कर दिया है कि शब्द-तरंगें वायु के आधार पर फैलती हैं तो 'शब्दगुणकमाकाशम्' का क्या महत्त्व रह जाता है। अथवा जब आधुनिक भौतिकी व रसायनशास्त्र के द्वारा सुवर्ण एक धातु सिद्ध हो जाता है जिसके *molecular structure* का विश्लेषण प्रयोगशाला में निश्चित कर दिया गया है तो उसको तैजस्-तत्त्व सिद्ध करते रहना कहाँ तक प्रासंगिक है। अणु विषयक धारणाओं को ही ले लीजिये। विज्ञान ने *atom* का अध्ययन करके *atomic fissien* के सिद्धान्तों के आधार पर *atom bombs, atomic reactors* आदि बना दिये हैं तब फिर 'परमाणु,' 'द्वयणुक' 'त्रसरेणु' आदि की मान्यताओं की उपयोगिता दर्शन के लिए तो नहीं बची; केवल दर्शन के क्रमबद्ध इतिहास का अध्ययन करने वालों के काम आ सकती है। हमारे दर्शन की वह धारा जो भौतिक विश्लेषण को अपना मुख्य लक्ष्य मानकर चली थी, धीरे-धीरे अपने स्वरूप को बदलने लगी। समय बीतने के साथ-साथ उस धारा में तत्त्वज्ञान का महत्त्व कम होता गया व ज्ञानमीमांसा का महत्त्व बढ़ता गया, यहाँ तक कि उसका नाम ही तर्कशास्त्र का पर्याय बन गया।

दर्शन शास्त्र की दूसरी धारा जिसमें भौतिक तत्त्व को अधिक महत्त्व न देकर जगत् के आधिभौतिक तथा आध्यात्मिक दोनों पक्षों का समान रूप से अध्ययन करने का प्रयत्न किया गया, फिर दो धाराओं में विभक्त हो गई। कुछ विद्वानों ने

यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि जगत् में आधिभौतिक भाग की प्रधानता है तथा आध्यात्मिक भाग जिसे पुरुष, जीव अथवा आत्मा किसी भी नाम से पुकारा जाये मात्र एक असंबद्ध द्रष्टा के रूप में अवस्थित है। दूसरी ओर उन अध्यात्मवादी चिंतकों के सिद्धान्तों का प्रादुर्भाव हुआ जो अध्यात्म तत्त्व को मुख्य मानते थे तथा जिन्होंने भौतिक भाग को नगण्य सिद्ध करने का प्रयत्न किया। प्रथम धारा के चिंतकों ने अचेतन भौतिक तत्त्व के रूप में प्रकृति की कल्पना की और उसे इस जगत् का मूल कारण सिद्ध करने का प्रयत्न किया। इस कल्पना में उनके सामने सबसे बड़ी कठिनाई यह थी कि इस संसार में जो एक सुनियोजित संरचना दिखाई देती है उसे एक स्वचालित गतिशील रूप देने मे क्या केवल अचेतन तत्त्व समर्थ हो सकता है। अनेक प्रकार के उदाहरण दे कर सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया कि अचेतन प्रकृति बिना किसी बाह्य सहायता के परिणाम को प्राप्त होकर अपने आपको जगद्बिम्ब के रूप में प्रस्तुत कर सकती है। इसकी पुष्टि के लिए अचेतन द्वारा की गई रचना में प्रयोजन की कल्पना कर ली गई। परन्तु इस सिद्धान्त के मानने वाले पूर्ण रूप से यह सिद्ध करने में असफल रहे कि अचेतन प्रकृति में वह शक्ति कैसे आती है कि वह एक योजनाबद्ध रूप में कार्य कर सके। तर्क, उदाहरणों के आधार पर ही आगे बढ़ता है और संसार में ऐसे तो अनेक उदाहरण हैं कि चेतन से प्रेरित होकर अचेतन सुनियोजित संरचना में प्रवृत्त होता है किन्तु ऐसा एक भी उदाहरण नहीं मिलता कि अचेतन, चेतन की सहायता के बिना किसी पूर्वनिश्चित योजना के अनुरूप कार्य रचना कर सके। स्वभाव, काल, नियति सभी एक चेतन प्रेरक की अपेक्षा रखते हैं। सबसे मुख्य बात तो यह है कि वैज्ञानिक परिभाषा के अनुसार अचेतन में *inertia* है व कार्य में प्रवृत्त होने के लिये *overcoming of inertia* की अपेक्षा है, जिसका समुचित समाधान इस सिद्धांत में नहीं हो सका।

हमारे दार्शनिकों ने बहुत पहले ही इस दोष को जान लिया था व इसी से प्रेरित होकर उन सिद्धान्तों का विकास हुआ जिनमें यह दर्शाने का प्रयत्न किया गया कि प्रकृति का नियन्ता ईश्वर है जिसकी प्रेरणा से अथवा इच्छा से जगत् की सृष्टि, स्थिति व प्रलय संभव है। इस प्रकार की दार्शनिक मान्यता कोई नई नही थी। अत्यन्त प्राचीन काल से जगन्नियन्ता के रूप में एक सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् ईश्वर की कल्पना चली आ रही थी। इस जगत् की विचित्रता, इसकी दुर्बोधता हमें बार-बार यह मानने पर बाध्य करती है कि हम एक ऐसे सर्वशक्तिमान् की कल्पना करें जो एक *Master Brain* की भांति इस संसार-चक्र को चला रहा है। ऊपर कही गई अचेतन तत्त्व में उपस्थित *inertia* को नष्ट करके सृष्टि प्रवर्तन की बाधा को तो इस सिद्धांत के द्वारा बहुत कुछ सुलझा लिया गया किन्तु इसमें कुछ नवीन आपत्तियां उठ खड़ीं हुईं। ईश्वर के सिद्धान्त को लेकर कुछ ऐसे प्रश्न उठाये गये जिनका समाधान सरल नही था। सच पूछिये तो ईश्वर की कल्पना का आधार है हमारी संसार-

रचना को समझ पाने की असमर्थता । जब हम अपनी पूरी शक्ति लगा कर भी इस संसार की व्याख्या नहीं कर पाते तो बाध्य होकर यह मान लेते हैं कि कोई एक अनंत, असीम शक्ति है जो इसका नियमन कर रही है, एक ऐसी शक्ति जिसे पूर्ण रूप से समझ पाना हमारे लिए सम्भव नहीं है । हम तो बस उसको अधिदेव के आसन पर बैठा कर अपने आपको उसकी दयालुता के भरोसे छोड़ दें, उसकी छत्र-छाया में सुख की सांस लेते हुए जीवन-यापन करें और कष्ट आने पर उससे याचना करें कि हमें उनसे पार लगा दे । हम असमर्थ हैं, हममें तो यह शक्ति भी नहीं कि उस कोटिसूर्यसमप्रभ विश्वस्रष्टा की ओर आंख उठा कर भी देख सकें । उसे समझ पाना तो बहुत दूर की बात है ।

मैं ऊपर कह चुका हूं कि इस धारणा में कोई नवीनता नहीं थी, धार्मिक सिद्धान्तों के रूप में तो यह बहुत पहले से चली आ रही थी, दर्शनशास्त्रियों ने उसका परिमार्जन करके उसे दार्शनिक सिद्धान्त बना दिया ।

किन्तु मनुष्य का मस्तिष्क विचित्र पदार्थ है । न जाने वह कैसे तत्त्वों से बना है कि बहुत शीघ्र अपने परिवेश से ऊबकर नवीनता की खोज में चल पड़ता है । ईश्वर की कल्पना करने वालों ने अपने लिए जिस दृढ़ आधार को खोज निकाला था वही आधार असंतोष का कारण बन गया । मनुष्य मन यह मानने को तैयार नहीं हुआ कि कोई ऐसा नियामक है जिसकी आज्ञा में बंधकर उसे रहना है । उसमें एक व्याकुलता ने जन्म लिया जो उसे ससीम से असीम बनने को प्रेरित करती रही जिसके फलस्वरूप ऐसे सिद्धान्तों का प्रादुर्भाव हुआ जिनमें आध्यात्मिक तत्त्व नितान्त प्रधान हो गया व प्रकृति तत्त्व अत्यन्त गौण । इसकी अन्तिम परिणति उस अद्वैत सिद्धान्त में हुई जहां चेतन तत्त्व ही मात्र सत्य है और अचेतन प्रकृति की सत्ता संशयास्पद है । उसे कभी माया तो कभी अज्ञान बताकर शुक्तिका में स्थित रजत अथवा रज्जु में स्थित सर्प के समान असत्य सिद्ध किया गया ।

भारतीयदर्शनों में ऐसे अनेक सिद्धान्तों का विकास हुआ जिनका महत्त्व आज के युग में बराबर बना हुआ है । ज्ञानमीमांसा के क्षेत्र में, तत्त्वमीमांसा में तथा अन्य क्षेत्रों में ऐसे अनेक महत्त्वपूर्ण प्रश्न उठाये गये हैं जिनपर आज भी विद्वज्जन चर्चा करते हैं तथा नवीन निष्कर्षों पर पहुँचते हैं । यहाँ उन प्रश्नों को फिर से प्रस्तुत करना इस निबन्ध का उद्देश्य नहीं है । आधुनिक सन्दर्भ में भारतीय दर्शन को लेकर यहाँ कुछ ऐसे विषयों की ओर ध्यान दिलाने का प्रयत्न किया गया है जिनका व्यापक प्रभाव सारे समाज पर पड़ा है व आगे पड़ने की संभावना है । ऊपर जिन जिन दार्शनिक धाराओं का निर्देश हुआ है उनमें उस धारा की चर्चा नहीं है जो मूलतः देहमात्रात्मवादी थी, जिसे हम प्रायः **चार्वाकदर्शन** के नाम से जानते हैं, इसका कारण यह है कि भारतीय समाज ने इस दर्शन के अनात्मवादी पक्ष को कभी स्वीकार नहीं किया ।

किसी भी देश के दर्शनशास्त्र का उस देश के समाज व संस्कृति पर व्यापक

प्रभाव पड़ता है। देश की प्रगति किस दिशा मे क्यो हुई यह समझने के लिये यह आवश्यक है कि जनमानस में निहित भावनाओं की आधारभूत दार्शनिक मान्यताओं का अध्ययन हो। भारतीयसमाज में दर्शन का आज क्या स्थान है और भारतीय-दर्शन की भारतीयसमाज के लिये क्या उपादेयता है? यह जानने के लिये आवश्यक है कि हम दर्शनशास्त्र के समाज पर पड़ने वाले प्रभाव का अध्ययन करें।

इस निबन्ध के प्रारम्भ में कुछ कुछ यह दिखाने का प्रयत्न किया गया कि दर्शनों की तत्त्व-मीमांसा विषयक अनेक मान्यताएं विज्ञान की प्रगति के साथ-साथ अर्थहीन होती चली गईं। जिन भौतिक क्षेत्रों में विज्ञान ने प्रगति की उनमें पुरानी दार्शनिक मान्यताओ का कोई महत्त्व नही रह गया। जब किसी भी शास्त्र की आधा-रभूत मान्यताओ को असत्य सिद्ध कर दिया जाता है तो एक प्रकार से उसकी मृत्यु हो जाती है क्योंकि जीवन मे उसकी उपादेयता नही रहती। दर्शनशास्त्र का जीवन से निरन्तर सबन्ध है, वह धर्म, समाज व सस्कृति का आधार है। यदि उसका इनसे जीवित सबन्ध नही रह सकेगा, यदि वह ऐसी मान्यताओ को लेकर चलेगा जो जीवन से संपर्क बनाए रखने में असमर्थ होगी तो वह अर्थहीन हो जायेगा। आज विज्ञान की प्रगति ने धर्म व दर्शनशास्त्र को ऐसी चुनौती दी है कि कभी कभी तो ऐसा लगने लगता है कि सारी प्राचीन दार्शनिक मान्यताएं विज्ञान के सामने ठहर नही सकेगी। अतः देखना यह है कि दर्शन शास्त्र के वे कौन से सिद्धान्त है जिनकी आज के जीवन में उपादेयता है, जो आज भी भारतीय जीवन को प्रभावित कर रहे हैं तथा जिनमें आज भी प्रगति की संभावना है।

इस दृष्टि से भारतीयदर्शन के दो सिद्धान्त मुख्य हैं। पहला 'कर्म' व दूसरा 'आत्मा। कर्म सिद्धान्त के विकास ने पुनर्जन्म के सिद्धान्त को जन्म दिया व आत्म नित्यत्व के सिद्धान्त ने मोक्ष सिद्धान्त प्रस्तुत किया। समग्र भारतीयदर्शन के ये दोनो आधार-स्तम्भ है। इन दोनो का जो प्रभाव भारतीयदर्शन पर पड़ा उसके भी दो पक्ष है। पहले कर्म सिद्धांत को ही ले। कर्त्ता को कर्म का फल अवश्य भोगना पड़ेगा, कम कभी निष्फल नही होता, वह पाप, पुण्य, अदृष्ट या अन्य किसी प्रकार से जीव के साथ रहता है व कालान्तर में सुख-दुःखरूप फल देने वाला होता है। जब एक जन्म मे हम यह देखते हैं कि कर्म के अनुरूप फल की प्राप्ति नही हुई तो हमे उस कर्मफल को प्राप्त करने के लिये पुनर्जन्म की कल्पना करनी पड़ती है। इस सिद्धान्त ने ससार की विषमताओं की व्याख्या ऐसे सुन्दर ढग से की है कि ससार के किसी भी दर्शन का कोई भी सिद्धान्त इसकी समानता नहीं कर सकता। भारतीय जीवनदर्शन को इससे एक ऐसा बल प्राप्त हुआ, उसमे ऐसी शक्ति जागृत हुई कि बड़े से बड़े प्रहार से वह अपनी रक्षा करता आया है किन्तु इसी सिद्धान्त के विषय मे कुछ विद्वानो का मत है कि भारतीय समाज में जितने ऐसे तत्त्व हैं जो समय समय पर उसकी प्रगति में बाधक रहे है उन सबका कारण भी यही है।

इसे अपना कर भारतीयों ने सामाजिक विषमताओं को समाज का आवश्यक अंग मान लिया। समाज का दलितवर्ग एवं शोषितवर्ग अपने पूर्व जन्मों के कर्मों का फल अनुभव कर रहा है, अपने पापों के फल स्वरूप ही उसकी यह दशा है, यह नियति तो उसके अपने किए का परिणाम है, संपन्न वर्ग का इसमें कोई दोष नहीं, कोई उत्तरदायित्व नहीं, इस प्रकार की भावनाओं ने एक वर्गहीन आदर्शसमाज की ओर हमारी प्रगति को सर्वथा अवरुद्ध कर दिया। इसके अतिरिक्त पुनर्जन्म के इस सिद्धान्त ने हमारे समाज में अकर्मण्यता की भावना को प्रोत्साहन दिया। इस जन्म की दुरवस्था का सामना करके, आपदाओं से लड़कर जीवन को सुखमय बनाने की भावना यह सोच कर दबती चली गई कि इस जन्म की दुर्दशा तो अवश्यंभावी है, इससे बचा नहीं जा सकता। ऐसा मनुष्य प्रायः वर्तमान में न जीकर भविष्य में जीने का अभ्यस्त हो चला और वर्तमान धीरे धीरे उसके हाथ से खिसकने लगा। क्या यह आलोचना बिल्कुल ठीक है? क्या यही कर्म सिद्धान्त का वास्तविक स्वरूप है ? किन्तु इससे पहले आत्मा पर विचार कर लें।

वैसे तो सभी धर्मों में आत्मा पर विचार किया गया है, किन्तु जितना सूक्ष्म विचार इस पर भारतीयदर्शन में हुआ है उतना और कहीं नहीं हुआ। आत्मा के विषय में भारतीयदर्शन में कितनी विविधता है यह तो इसी से स्पष्ट हो जाता है है कि एकात्मवाद से लेकर नैरात्म्यवाद तक सभी सिद्धान्त भारतीय दर्शनों में पाये जाते हैं। नैरात्म्यवादियों को छोड़कर शेष सभी आत्मा को नित्य मानते है। नित्य होने के कारण यह शरीर से नितान्त भिन्न है, अभौतिक होने के कारण इन्द्रियातीत है तथा विषयी होने के कारण मन व बुद्धि का विषय नहीं है। यह आत्मा सब तरह से असंबद्ध होते हुए भी कर्मबन्धन के वशीभूत होकर जन्म प्राप्त करके सुख-दुःख का अनुभव करता है। भले ही अनेक दार्शनिकों ने यह माना कि वास्तविक रूप में आत्मा सुख-दुःख से परे है किन्तु यह तो उनको मानना ही पड़ा कि व्यवहार-जगत् में वह सुख-दुःख को प्राप्त होता है। इस आत्मनित्यत्व के सिद्धान्त के विषय में भी विचारकों में बड़ा मतभेद है। एक मत यह भी है कि इस सिद्धान्त को अपनाने के कारण भारतीय समाज सांसारिक प्रगति की ओर से मुंह मोड़कर नित्य आत्मतत्त्व की खोज के बहाने अकर्मण्यता की ओर झुक गया। इस विचारधारा के विद्वान् प्रायः कहते हैं कि जब भारतीय समाज पर उन संस्कृतियों का प्रहार हुआ जो पुनर्जन्म को नहीं मानती थीं तथा जिनका आत्मा के वैसे नित्यत्व में विश्वास नहीं था जैसा भारतीयों को था तो भारतीय समाज ने अपने को उनका सामना करने में असमर्थ पाया क्योंकि उन अभारतीय संस्कृतियों का ऐसा जीवनदर्शन था जो उन्हें वर्तमान से पूर्ण रूप से जोड़े हुए था और पुनर्जन्म को न मानने के कारण उनमें वर्तमान जीवन को पूर्ण रूप से जी लेने का भरपूर उत्साह था।

उपर्युक्त आलोचना कितने अंश में ठीक है यह कह सकना कठिन है किन्तु इस बात को सर्वथा निर्मूल नहीं कहा जा सकता कि भारतीय दर्शन में ऐसा अंश

अवश्य है जो भौतिक प्रगति में किसी न किसी रूप में बाधक सिद्ध होता रहा है। मेरा विचार है कि आज हमारे सामने यह प्रश्न नहीं है कि हमारे दार्शनिक सिद्धान्तों के कारण प्राचीन काल में हमारी क्या हानि हुई अपितु हमें विचार यह करना है कि हमारे दार्शनिक सिद्धान्त आज के युग में हमारी प्रगति के साधक हैं अथवा बाधक।

परन्तु इस प्रश्न का उत्तर खोजने से पहले यह आवश्यक हो जाता है कि इन सिद्धान्तों के प्रभाव की निष्पक्ष भाव से समीक्षा करें। भारतीय संस्कृति विश्व की वह अनूठी संस्कृति है जो आदि मानव युग से लेकर आज तक अविच्छिन्न रूप से चली आ रही है। मिस्र आदि देशों में प्राचीन समय में विभिन्न सभ्यताओं व संस्कृतियों का प्रादुर्भाव हुआ जिनमें से अनेक संस्कृतियों के ऐसे अवशेष आज भी मिलते हैं जिनसे पता चलता है कि वे अपने समय में भौतिक प्रगति के ऐसे स्तर पर पहुँच गयी थीं जहाँ तक भारत नहीं पहुंच सका था। किन्तु वे सभी संस्कृतियाँ काल के प्रभाव से ऐसी नष्ट हुईं कि आज पुरातत्त्व-विज्ञान के अभाव में हमें उनका नाम भी ज्ञात न होता। किन्तु भारतीय संस्कृति उन सब कठिनाइयों का सामना करते हुए आज भी एक जीवित संस्कृति है। यह इस कारण नहीं कि हमारी भौतिक प्रगति ने हमारी रक्षा की अपितु इस संस्कृति का आधार वह जीवन दर्शन है जो अपने आप में उन तत्त्वों को संजोए हुए है जो प्रहार पड़ने पर थोड़ा बहुत अभिभूत तो होता है किन्तु फिर अपने को नवीन परिवेश के अनुरूप ढाल कर पहले से अधिक शक्तिशाली बना लेता है। कर्म, पुनर्जन्म तथा आत्मा के नित्यत्व आदि मान्यताओं ने भारतीय जीवन दर्शन को वह शक्ति प्रदान की जिससे यह संभव हो सका है। इस संसार में शायद ऐसी कोई वस्तु नहीं जिसका दुरुपयोग संभव न हो। इसीलिये हमारे प्राचीन ऋषियों ने इस बात पर बड़ा बल दिया था कि अनधिकारी को विद्यादान न दिया जाये। आश्चर्य यह हुआ कि स्वयं इस बात का भी इतना दुरुपयोग हुआ कि बहुत सी विद्याएं, कहते हैं, योग्य अधिकारी के अभाव में विद्वान् गुरु के साथ ही समाप्त हो गई। इस बात में कोई आश्चर्य नहीं कि कर्म और आत्मा के अमूल्य सिद्धान्तों का भी संकुचित दृष्टिकोण वाले स्वार्थी लोगों ने बहुत दुरुपयोग किया। वर्ण-आश्रम धर्म के वे ही सिद्धान्त जिनकी बड़ी सूझ-बूझ से हमारे पूर्वजों ने समाज की रक्षा के लिये स्थापना की थी, कालान्तर में भारतीय समाज के पतन का मुख्य कारण बन गये।

आज आवश्यकता इस बात की है कि हम अपने शास्त्र के इन आदर्श सिद्धान्तों को उचित परिप्रेक्ष्य में समझने का प्रयत्न करें। आज का युग भौतिकवाद का युग है। संसार बड़ी तेजी से भौतिक प्रगति कर रहा है। मनुष्य चन्द्रमा पर पहुँच गया है। विज्ञान निरन्तर नये नये आयाम हमारे समक्ष प्रस्तुत कर रहा है। संसार के इतिहास में कभी विश्व में इतनी प्रगति नहीं हुई थी जितनी आज दिखाई दे रही है। विज्ञान ने यह भी सिद्ध कर दिया है कि यह पृथ्वी, यह समूचा सौरमण्डल एक विशाल ब्रह्माण्ड का बहुत छोटा सा अंश है। साथ ही विज्ञान की प्रगति ने मानव जाति को सर्वनाश के कगार पर लाकर भी खड़ा कर दिया है। विकसित देशों के

अस्त्रगृह ऐसे आणविक प्रक्षेपास्त्रों से भरे पड़े हैं जिनका एक बार का प्रयोग ही पृथ्वी तल से आधुनिक सभ्यता को समाप्त कर देने के लिये पर्याप्त है। ऐसा लगता है कि वह समय आ गया है कि हमें इस पाश्चात्य भौतिकवाद का अन्धानुकरण न करके जीवन दर्शन का पुनर्मूल्यांकन करना पड़ेगा। जिस सुख व शान्ति की खोज में सारा विश्व भौतिक प्रगति के पीछे दौड़ रहा है वह मृगमरीचिका की भांति, प्रति पग पर और दूर होती चली जा रही है। यदि एक क्षण रुक कर विचार करें तो हमें विवश होकर यह मानना पड़ेगा कि आत्मानुसन्धान के अभाव में भौतिक प्रगति शीघ्र ही निरर्थक हो जायेगी। जहाँ एक ओर केवल आत्मानुसन्धान करते रहने से प्रगति असंभव है वहाँ दूसरी ओर केवल भौतिक प्रगति का भविष्य भी अन्धकारमय है। अतः उचित यही होगा कि मानव जाति भौतिक व आध्यात्मिक दोनों पक्षों का समुचित सामंजस्य करके आगे बढ़ने का प्रयत्न करे। संभव है कि वैदिक ऋषियों ने 'विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह' में इसी सामंजस्य की कल्पना की थी। भारतीय दर्शन के जिन आधारभूत सिद्धांतों की चर्चा ऊपर की गई है उनमें निश्चित रूप से यह सामर्थ्य है कि उनके आधार पर ऐसे सामंजस्य की रचना की जा सकती है। मूल सामग्री तो पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध है केवल उसका परिमार्जन करके आज की आवश्यकताओं के अनुरूप उसे प्रस्तुत करने की अपेक्षा है। यदि आज के दार्शनिक इन प्राचीन दार्शनिक सिद्धांतों को लेकर विशुद्ध भारतीय मान्यताओं के आधार पर इस सामंजस्य को प्रस्तुत करने वाले दर्शन के निरूपण का प्रयत्न करें तो ऐसा कोई कारण नहीं प्रतीत होता जो उनकी सफलता में बाधक हो।

इस निबन्ध में यत्र तत्र आधुनिक विज्ञान की चर्चा हुई, अतः इसे समाप्त करने के पूर्व मैं आपका ध्यान एक ऐसी वैज्ञानिक उपलब्धि की ओर आकृष्ट करके इसे समाप्त करूंगा जिसका भारतीयदर्शनशास्त्र की मान्यताओं पर प्रभाव पड़ने की संभावना है। विज्ञान ने सिद्ध कर दिया है कि *atom* अर्थात् 'परमाणु' अपने आप में एक नित्य इकाई न होकर *Energy* अर्थात् शक्ति का पुंज है। आज यह संभव है कि हम यह हिसाब लगा लें कि अमुक परमाणु के टूटने से इतनी मात्रा में शक्ति प्राप्त होगी। यह वैज्ञानिक तथ्य क्या वेदान्तदर्शन के उस सिद्धान्त को पुष्ट नहीं करता जिसके अनुसार इस जगत् की केवल व्यावहारिक सत्ता है जो अनित्य है; पारमार्थिक सत्ता केवल उस ब्रह्म की है जो अनन्त एवं असीम शक्ति का पुंज है; जिसके विषय में उपनिषदों ने कहा है 'तमेव भान्तमनुभाति सर्वम्'।

भारतीयदर्शनशास्त्र एक अगाध समुद्र है, इसके विषय में कुछ कहकर यह सोचना कि केवल यही एतद्विषयक उचित दृष्टिकोण है अपने आप में बहुत बड़ी विडम्बना होगी। मेरा यह लघु प्रयत्न यदि आप लोगों को इस दिशा में कुछ सोचने को बाध्य कर सका तो मैं इसे अपनी बहुत बड़ी उपलब्धि मानूंगा। Arnold Bennett के शब्दों में—

*The more you know, the more you find you don't know.*
*Only the wisest know what fools they are.*

# सांख्य तथा न्यायदर्शन में कार्य-कारण सिद्धान्त

उदयवीर शास्त्री

सांख्यकारिका की ९वीं आर्या में 'सत्कार्यवाद' अथवा सांख्यानुमोदित कार्य-कारण सिद्धान्त का उल्लेख आया है—

"असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।
शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥"

(सांख्यकारिका, ९)

अर्थात् कार्य अपनी उत्पत्ति के पूर्व कारण में रहता है। इस सम्बन्ध में कुछ विप्रतिपत्तियां तथा विवाद भी उठाए जाते हैं जैसे कि 'सत्' से 'असत्' नही हो सकता, 'असत्' से ही 'सत्' की उत्पत्ति होती है इत्यादि। इस प्रसङ्ग मे दो दार्शनिक मत प्रमुख है—एक बौद्धमत तथा दूसरा नैयायिकमत। बौद्धों का भी यही कहना है कि 'अभाव' से 'भाव' की उत्पत्ति संभव है और नैयायिक कणाद ता अपने 'असत्कार्यवाद' के लिए प्रसिद्ध ही है। सांख्यदर्शन का 'सत्कार्यवाद' इनके प्रतिरोध में उपस्थापित किया गया कार्यकारण सिद्धान्त है।

न्याय तथा वैशेषिक दर्शनों का कार्यकारणसिद्धान्त 'असत्कार्यवाद' कहलाता है। बौद्धों के 'अभाव' से 'भाव' का उत्पन्न होना अथवा 'असत्' से 'सत्' का होना तथा न्याय दर्शन के 'असत्कार्यवाद' से बहुत कुछ भिन्न है। नैयायिकों के अनुसार बौद्धों के 'असत्' से 'सत्' होने का तात्पर्य 'सत्' का 'असत्' उपादान कारण होना है। 'असत्' से ही यह सब जगत् उद्भूत है अथवा दृश्यमान है। संक्षेप मे कहा जा सकता है कि न्याय और बौद्धमतों में से नैयायिक 'अभाव' को किसी कार्य की उत्पत्ति में कारण मानता है पर 'उपादानकारण' नही स्वीकार करता है। कोई भी कार्य जब उत्पन्न होता है तो उस कार्य की उत्पत्ति में उस कार्य का प्रागभाव 'निमित्तकारण' है। भारतीय दर्शनों का विशेष कर न्याय एवं वैशेषिक दर्शनों का यह एक सामान्य नियम है कि प्रत्येक वस्तु का "उपादानकारण" अथवा 'समवायिकारण' द्रव्य ही हो सकता है अन्य नहीं तथा इन द्रव्यों का 'अवयव-संयोग' 'असमवायिकारण' हो सकता है। शेष सभी कारण 'निमित्तकारण' होते हैं। इस प्रकार न्याय के 'असत्कार्यवाद' में 'अभाव' किसी भी कार्य की उत्पत्ति में कारण है तथा वह कारण 'समवायिकारण' या 'उपादानकारण' नहीं होता जैसा कि बौद्धदर्शन मे उसे केवल 'उपादानकारण', माना जाता है। न्याय के 'असत्कार्यवाद' मे और बौद्धों के 'असत्' से 'सत्' होने में यही एक भेद है कि वे 'असत्' को ही

जगत् का 'उपादानकारण' मानते हैं। 'अभाव' से ही जगत् की उत्पत्ति होती है। न्याय में भी अभाव' को कारण माना गया है। इस आधार पर नैयायिक 'असत्कार्यवादी' हैं तथा सांख्य 'सत्कार्यवादी'। इन दोनों में कितना अन्तर है उसका विवेचन आगे किया जा रहा है।

सांख्यकारिका में 'सत्कार्यवाद' की सिद्धि के लिए पांच हेतु दिए गए हैं, उनमें सबसे पहला हेतु है—'असदकरणात्'। इसका अर्थ यह है कि जो वस्तु 'असत्' है अर्थात् नहीं है वह उत्पन्न नहीं की जा सकती। दूसरे शब्दों में जो वस्तु अस्तित्वहीन है उसका निर्माण नहीं किया जा सकता। गीता का एक अत्यन्त प्रसिद्ध श्लोक है—

'नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः'

(श्रीमद्भगवद्गीता, २-१६)

अर्थात् जो 'अभाव' है उसे 'सत्' रूप में नहीं लाया जा सकता और 'सत्' को बिल्कुल नष्ट नहीं किया जा सकता। 'असदकरणात्' का यही तात्पर्य है।

यहां एक स्वाभाविक सा प्रश्न भी उठ सकता है कि जब कुम्हार मिट्टी के लोंदे से घड़ा बनाने को बैठा है तब यदि उसके सामने सांख्य की यह समस्या आ जाए कि निर्मित होने वाला घड़ा तो पहले से ही अपने कारण मिट्टी के लोन्दे में विद्यमान है, ऐसी स्थिति में बनी हुई वस्तु को पुनः बनाने की क्यों आवश्यकता पड़ती है? कुम्हार के प्रयत्नों से जब घड़ा बन गया तो इस घड़े में और उस मिट्टी के लोन्दे में क्या अन्तर है? क्योंकि मिट्टी तो एक ही है।

समाधान यह है कि जो पिण्ड का अवयव-सन्निवेश था वह अब दूसरे ढंग से सन्निविष्ट हो गया है। उसमें कोई अन्तर नहीं हुआ है। इसको 'अवयवसन्निवेश' कहते हैं। अतएव इस प्रथम हेतु के आधार पर 'असदकरणात्' सांख्यदर्शन पर एक बहुत बड़ा आक्षेप है। जब यह सत्कार्य है अर्थात् कार्य पर स्थित है तब यह सब प्रयत्न क्यों होता है? नैयायिक सांख्य से पूछता है कि यह सब प्रयत्न किस लिए है? सांख्य इसका उत्तर देता है कि जो अवयवसन्निवेश था उसमें परिवर्तन ला दिया गया है सांख्यदर्शन में इसे 'धर्मपरिणाम' कहा जाता है।

कुछ विद्वानों ने यह समस्या उठाई है कि जब सांख्य मूल उपादान को 'अव्यक्त' मानता है तो फिर 'अव्यक्त' से 'व्यक्त' कैसे बन जाता है। इसके उत्तर में हम कह सकते हैं कि 'परमाणु' वैशेषिकदर्शन का सबसे सूक्ष्म तत्त्व है जिसे (१) पृथ्वी (२) जल (३) तेज तथा (४) वायु इन चार भागों में विभक्त किया जा सकता है। इन चारों तत्त्वों के अत्यन्त सूक्ष्म 'परमाणु' हैं। सांख्यदर्शन इस 'परमाणु' को 'अव्यक्त' मानता है जबकि गौतम कणाद इसे 'व्यक्त' मानते हैं। इसे हम सूक्ष्म भी कह सकते हैं। अब सूक्ष्म से स्थूल जगत् कैसे हुआ? इसके लिए कणाद ने एक प्रक्रिया बतलाई है। इस प्रक्रिया के अनुसार दो 'परमाणु' परस्पर मिले, उनका संयोग हुआ और एक 'द्व्यणुक' बन गया। इसके बाद जब तीन-

तीन 'द्वयणुक' मिले, उनका संयोग हुआ तो 'त्र्यणुक' बन गया। न्याय-वैशेषिक दर्शन के अनुसार 'त्र्यणुक' हमें आँख से दिखाई दे सकता है। इसके प्रत्यक्षीकरण के लिए कणाद ने तीन कारण बताए हैं—

(१) महत्त्व (महत्-परिमाण) (२) अनेक द्रव्यत्व तथा (३) रूपवत्त्व।

किसी भी वस्तु के प्रत्यक्ष होने के लिए उसमें 'महत्-परिमाण' का होना आवश्यक है। 'त्र्यणुक' में 'महत्-परिमाण' उत्पन्न हो जाता है। उसकी प्रक्रिया इस प्रकार है। प्रत्येक वस्तु के तीन कारण होते हैं—(१) समवायिकारण (२) असमवायिकारण तथा (३) निमित्तकारण। 'त्र्यणुक' का समवायिकारण तीन 'द्वयणुक' है। 'द्वयणुक' अवयव हैं तथा उनका संयोग 'त्र्यणुक' का 'असमवायि-कारण' है। शेष सब कारण 'निमित्तकारण' हैं। अब 'त्र्यणुक' में 'महत्-परिमाण' की उत्पत्ति के कारण निम्न प्रकार समझने चाहिए। 'त्र्यणुक' 'महत्-परिमाण' का 'समवायिकारण' है। द्वयणुकों की बहुत्व संख्या 'त्र्यणुक' के 'महत्-परिमाण' का 'असमवायिकारण' है।

नैयायिक का सांख्य पर जो यह आक्षेप है कि अव्यक्त प्रकृति से व्यक्त जगत् कैसे उत्पन्न हो जाता है, क्योंकि अव्यक्त और व्यक्त परस्पर विजातीय है इस सम्बन्ध में सांख्य की दृष्टि से नैयायिकों के आक्षेप का समाधान प्रस्तुत करते हुए कहा जा सकता है कि नैयायिक 'असत्कार्यवादी' होने से प्रत्येक कार्य को नया उत्पन्न हुआ मानते हैं। इस कारण इन्हें 'आरम्भवादी' कहा जाता है। इसके विपरीत सांख्य 'परिणामवाद' को स्वीकार करता है। नैयायिकों एवं सांख्यों के क्रमशः 'आरम्भवाद' तथा 'परिणामवाद' में मुख्य अन्तर यह है कि 'आरम्भवाद' के अनुसार जो वस्तु मूल में है अर्थात् 'उपादानकारण' है, वह अपनी सजातीय वस्तु को ही उत्पन्न कर सकती है। परन्तु 'परिणामवाद' में सजातीय एवं विजातीय दोनों प्रकार के परिणाम संभव हैं। अतएव अव्यक्त से व्यक्त और सूक्ष्म से स्थूल जगत् के परिणत होने में कोई बाधा नहीं है। नैयायिक से यदि पूछा जाए कि हम सब का शरीर किस वस्तु से बना हुआ है? यह पांचों भूतों से क्यों नहीं बना? क्योंकि इसमें पांचों भूत दिखाई देते हैं। उनका कहना है कि यदि इस शरीर को पांचों भूतों से निर्मित माना जाए तो इसमें न 'गन्ध' होगा न 'शब्द', न 'रूप', न 'रस' और न ही 'स्पर्श' ही होगा। अतएव उनका यह परम सिद्धान्त है कि किसी भी द्रव्य से जिस जाति का वह द्रव्य है उसी जाति का कार्य उत्पन्न हो सकता है। परन्तु सांख्य के अनुसार 'जड' में ही तीन वस्तुएं हैं और तीनों वस्तुएं एक दूसरे से पृथक् हैं। 'सत्त्व' पृथक् है, 'तमस्' पृथक् है तथा 'रजस्' भी पृथक् है। जो कुछ भी कानों से सुनाई दे सके वह तीनों से भिन्न है। सांख्यतत्त्वकौमुदी में कहा गया है कि—

'अन्योन्यमिथुनवृत्तयः' (सांख्यकारिका, १२ पर सांख्यतत्त्वकौमुदी)

अर्थात् ये तीनों गुण परस्पर मिथुनीभूत होकर ही किसी कार्य को कर सकते हैं, पृथक् रह कर नहीं। समानजातीयता का वहाँ प्रश्न नहीं उठता। इसलिए

यह सिद्धान्त केवल न्याय और वैशेषिक का ही है कि कोई वस्तु यदि पार्थिव है तो वह पृथ्वी के तत्वों से उत्पन्न हो सकती है पर उसमें जल भी मिला हुआ है— जैसा कि मिट्टी के उदाहरण में हमने देखा कि जो पिण्ड है उसमें जल भी मिला हुआ है। जब तक घड़ा गीला है उसमें भी जल स्थित है किन्तु यह जल घड़े का 'समवायिकारण' नहीं है अपितु उसका 'निमित्तकारण' है; तथा सहयोगी है। न्याय तथा वैशेषिक में 'उपादानकारण' क्योंकि समानजातीय में ही सम्भव है फलतः इनको अपने दर्शन की सिद्धान्त-व्यवस्था हेतु यह प्रक्रिया माननी पड़ी। इसके विपरीत सांख्य में ऐसा नहीं है अतएव सांख्य में प्रारम्भ से ही तीन गुण स्वीकार किए गए हैं और समस्त विश्व को त्रिगुणात्मक माना गया है। ये तीन गुण ही सबके उपादान हैं और इन्हीं का परिणाम होता है। इसी 'परिणामवाद' की परिभाषा के कारण सांख्यदर्शन के अनुसार घड़े में मिट्टी के अतिरिक्त कुछ भी नहीं तथा कपड़े में धागे से अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। इन अवयवों का केवल सन्निवेश बदल जाता है। इसी 'अवयवसन्निवेश' के बदलने की प्रक्रिया को सांख्य-योग में 'धर्मपरिणाम' की संज्ञा दी जाती है। योगदर्शन में सूत्र है—

"एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणावस्थापरिणामा व्याख्याताः"

(योगसूत्र २।३।७३)

अर्थात् भूतों में 'धर्मपरिणाम' 'लक्षणपरिणाम' तथा 'अवस्थापरिणाम' होते हैं। यह 'अवयवसन्निवेश' 'धर्मपरिणाम'-रूप परिणाम है। सांख्यकारिका में उक्त 'असदकरणात्' हेतु को सांख्यदर्शन के कार्य-कारण सिद्धान्त के सन्दर्भ में 'धर्मपरिणाम' 'लक्षणपरिणाम' तथा 'अवस्थापरिणाम' की अवस्थाओं को विस्तार से जानना आवश्यक है। 'धर्मपरिणाम' की चर्चा की जा चुकी है अन्य दो परिणामों का विवेचन आगे किया जा रहा है।

'लक्षणपरिणाम' क्या है? जब तक घड़ा उस आकार में नहीं आया था तब तक यह अनागत था। सांख्य-योग की भाषा में इसे ही 'अव्यपदेश्' पद से कहा गया है। अर्थात् हम अभी उसको आंखों से देखकर अथवा हाथों से स्पर्श करके उसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकते कि यह घड़ा ही है जबकि यह पिण्डमात्र है। जितने समय तक वह घड़ा बना रहा उतनी अवधि उसकी 'उदितावस्था' की है किन्तु उसके बाद जब वह टूट गया, यह उसकी अनागत वर्तमान तथा अतीत तीन अवस्थाएं हैं। इसे ही लक्षणपरिणाम' कहते हैं। इसकी उपर्युक्त तीन स्थितियाँ हैं।

'अवस्थापरिणाम' वह है जब यह घड़ा बना था तब यह अत्यन्त मजबूत था किन्तु धीरे-धीरे प्रयोग होने के कारण वह क्षीण होता रहता है। अन्त में एक ऐसी स्थिति आती है जब यह घड़ा जीर्ण हो जाता है। यह उस घड़े का 'अवस्था-परिणाम' है।

इस प्रकार 'असदकरणात्' हेतु में तीनों परिणाम—'धर्मपरिणाम' 'लक्षण-

परिणाम' तथा 'अवस्थापरिणाम' अन्तर्निहित है। इन सब परिणामो के निरूपण का मुख्य आशय है कि जो वस्तु नही है वह बनाई नही जा सकती।

'उपादानग्रहणात्' हेतु के अनुसार जो वस्तुएं बनती हैं उनका उपादान होता है, उदाहरणार्थ घड़े को बनाने मे मिट्टी उपादान है तथा कपड़े को बनाने में धागा उपादान है। 'ग्रहण' का तात्पर्य है 'सम्बन्ध' अर्थात् कार्य का कारण के साथ सम्बन्ध। जब हम कोई वस्तु बनाना चाहते है तो हमें यह मालूम रहता है कि अमुक वस्तु अमुक कारणों से बनती है, जैसे मेज लकड़ी से बनती है। इस प्रकार हमें यह मालूम रहता है कि किस कार्य का किस कारण से सम्बन्ध रहता है। 'सम्बन्ध' सदैव दो विद्यमान वस्तुओं में ही होता है किसी एक ही वस्तु में नहीं। इस प्रकार कार्य-कारण के प्रसङ्ग में तभी कार्य-कारण सम्बन्ध चरितार्थ हो सकता जब उनमें परस्पर 'सम्बन्ध' हो। दो पृथक् पृथक् वस्तुओं में कार्य-कारण सिद्धान्त चरितार्थ नही हो सकता।

कार्य-कारण सिद्धान्त के सम्बन्ध में निष्कर्षत: कहा जा सकता है कि न्याय 'असत्कार्यवादी' है और सांख्य 'सत्कार्यवादी' है। इन दोनो के समक्ष जो कार्य-कारण सिद्धान्त की भिन्न भिन्न समस्याएं हैं उनमें से न्यायदर्शन के प्रवर्तक गौतम ने न्यायदर्शन के चौथे अध्याय में स्पष्ट कर दिया कि उत्पत्ति से पूर्व कार्य 'असत्' होता है। इसके लिए यहाँ हेतु दिया गया है —'उपादाननियमात्'। किन्तु सांख्य-कारिका में जो हेतु है वह है—'उपादानग्रहणात्' यही हेतु सांख्यसूत्र में भी इन्हीं शब्दों में उपलब्ध होता है।

इसके आगे विचार करते हुए न्यायदर्शन के प्रसङ्ग में गौतम ने एक सूत्र और कहा है—'बुद्धिसिद्धं तु तदसत्' (न्यायसूत्र ७।१।५०) गौतम को यह कथन किसी आक्षेप के उत्तर-रूप में कहना पडा। आक्षेप यह है कि यदि तन्तुओं में पट अथवा कपड़ा सर्वथा 'असत्' है अर्थात् उसका तन्तुओ मे नितान्त अभाव है तो धूलि कणों में भी पट का उसी तरह नितान्त अभाव है फिर पट को बनाने के लिए तन्तुओ का ही उपादान क्यों किया जाता है धूलि कणों का क्यो नही किया जाता, जबकि पट का अभाव दोनों स्थानों पर समान है। इसी आक्षेप के समाधान के लिए गौतम ने उक्त सूत्र में अपना सिद्धान्त स्पष्ट किया है। इस सम्बन्ध में उनका कहना है कि यद्यपि पट स्वरूपेण 'असत्' है परन्तु तन्तुओं में उसकी सत्ता को हम बुद्धि द्वारा सिद्ध (निश्चित) समझते है। अतएव पट के लिए तन्तुओं का ही उपादान किया जाता है धूलि कणों का नही। बुद्धि द्वारा यह बात भी निश्चित है कि धूलि कणों में पट की सत्ता सम्भव नही है। इस प्रकार 'सत्कार्य-वाद' तथा 'असत्कार्यवाद' को लक्ष्य करते हुए सांख्यदर्शन एवं न्यायदर्शन एक दूसरे से बहुत दूर नहीं है।

# न्यायदर्शन में केवलान्वयी और केवलव्यतिरेकी अनुमान

हर्षकुमार

उद्योतकर द्वारा प्रतिपादित त्रिविध अनुमान का आधार है—न्यायदर्शन का हेतुरूप विषयक सिद्धान्त। न्यायदर्शन के अनुसार अनुमान के सद्धेतु के लिए पंच रूप आवश्यक हैं— (१) पक्षसत्त्व, (२) सपक्षसत्त्व, (३) विपक्षव्यावृत्ति, (४) अबाधितविषयत्व, (५) असत्प्रतिपक्षत्व। अन्वयव्यतिरेकी हेतु के लिये इन पांचों रूपों का होना आवश्यक माना गया है। वह्नि की सिद्धि के लिये धूम (हेतु) में ये पाँच रूप विद्यमान माने गए हैं। बौद्धदर्शन के दिङ्नाग सम्प्रदाय ने उपर्युक्त चौथे तथा पांचवें हेतुरूपों को अनावश्यक किन्तु प्रथम तीन को निरपवाद रूप से अनिवार्य माना है। तदनुसार प्रत्येक हेतु की अन्वय तथा व्यतिरेक—दोनों प्रकार से व्याप्ति बनती है, क्योंकि दोनों व्याप्तियों के लिए क्रमशः सपक्ष तथा विपक्ष प्राप्त हो ही जाते हैं। इन तीनों में से किसी एक हेतुरूप के अभाव में हेत्वाभास होता है, अतः बौद्धदर्शन में केवल अन्वयव्यतिरेकी हेतु ही स्वीकृत किया गया है।

इसके विपरीत न्यायदर्शन में केवलव्यतिरेकी तथा केवलान्वयी हेतु भी माने गए हैं। केवलव्यतिरेकी में सपक्षसत्त्व नहीं होता, अतः उसमें न्यायदर्शन के अनुसार चार ही हेतुरूप अपेक्षित हैं। इसी प्रकार केवलान्वयी हेतु में विपक्षव्यावृत्ति नहीं होती। अतः वहाँ भी चार ही हेतुरूप अपेक्षित हैं।

यदि सपक्षसत्त्व तथा विपक्षव्यावृत्ति नामक हेतुरूपों के अभाव में भी सद्धेतु की संभावना को स्वीकार किया जाए तो केवलान्वयी तथा केवलव्यतिरेकी हेतु बनते हैं, अन्यथा अन्वयव्यतिरेकी हेतु ही बनता है। बौद्धमत में इन दोनों हेतुरूपों का अभाव नहीं माना जाता। अतः बौद्ध केवलान्वयी तथा केवलव्यतिरेकी अनुमान का खण्डन करते हैं, जबकि न्यायदर्शन में इनके समर्थन का प्रयास मिलता है।

प्रस्तुत निबन्ध का विचारणीय विषय यह है कि सपक्षसत्त्व तथा विपक्षव्यावृत्तत्व के विषय में इस मतभेद के क्या कारण हैं।

**केवलान्वयी अनुमान—**

उद्योतकर ने केवलान्वयी (अन्वयी) हेतु का निम्नलिखित लक्षण दिया है—

"अन्वयी विवक्षिततज्जातीयवृत्तित्वे सति विपक्षहीनः।"[1]

इसके अनुसार केवलान्वयी हेतु पक्ष (=विवक्षित) एवं तज्जातीय (=सपक्ष) में रहता है तथा उसका कोई विपक्ष नहीं होता। अतः विपक्ष से हेतु की व्यावृत्ति भी नहीं बनती। केवलान्वयी के उदाहरणस्वरूप प्रायः 'अभिधेयत्व' तथा 'प्रमेयत्व' प्रस्तुत किये जाते हैं। इनमें से किसी एक को हेतु मानकर दूसरे को साध्य रूप में स्वीकार किया जाता है। पदार्थों के साधर्म्य तथा वैधर्म्य की चर्चा के प्रसंग में प्रशस्तपाद ने कहा है—"षण्णामपि पदार्थानामस्तित्वाभिधेयत्वज्ञेयत्वानि।"[2] अर्थात् छहों पदार्थों के अस्तित्व, अभिधेयत्व, तथा ज्ञेयत्व नामक धर्म हैं। इसी परम्परा का प्रतिनिधित्व करते हुए विश्वनाथ ने कहा है—"सप्तानामपि साधर्म्यं ज्ञेयत्वादिकमुच्यते।"[3]

अतः सभी पदार्थ (भाव अथवा अभाव) इन तीनों धर्मों से युक्त हैं। केवलान्वयी हेतु के लिये किसी भी पदार्थ को पक्षरूप में लीजिये, शेष सभी पदार्थ सपक्षरूप में प्राप्त होंगे।

सप्तपदार्थों से अतिरिक्त किसी अन्य पदार्थ की कल्पना अथवा प्रतिभास की सम्भावना को न्यायदर्शन में स्वीकार नही किया गया। जयन्तभट्ट ने स्पष्ट रूप से कहा है—

"न हि विषयातिशयमन्तरेण प्रतिभासातिशयो भवितुमर्हति।"[4]

न्याय-वैशेषिक वास्तववादी दर्शन है। तदनुसार उसमें वस्तु-निरपेक्ष कल्पना के लिये कोई अवकाश नहीं। भ्रम के पदार्थों की किसी न किसी देश, काल अथवा सम्बन्ध के परिप्रेक्ष्य में सत्ता रहती है। भ्रम में एक वस्तु की दूसरी वस्तु के रूप में प्रतीति होती है (अन्यथाख्याति)। इसके विपरीत बौद्धदर्शन में सर्वथा अवस्तु की कल्पना अथवा भ्रान्ति स्वीकार की गई है (असत्ख्याति)। अतः अवस्तु तथा काल्पनिक विपक्ष से व्यावृत्ति की सम्भावना को बौद्धदर्शन में स्वीकार किया गया है, जिससे हेतु का विपक्षव्यावृत्तत्व नामक हेतु प्राप्त हो सके—

"तस्मादाश्रित्य शब्दार्थं भावाभावसमाश्रयम्।
अबाह्याश्रयमात्रेष्टं सर्वं विधिनिषेधनम्॥"[5]

---

१. न्यायवार्तिक, (मिथिला संस्करण), १ १.५, पृ० २६४।
२. प्रशस्तपादभाष्य, (न्यायकन्दली सहित वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय से प्रकाशित), पृ० ४१।
३. भाषापरिच्छेद, कारिका १३।
४. न्यायमञ्जरी, (चौखम्बा संस्करण), पृ० ७८-७९।
५. प्रमाणवार्त्तिक, (बौद्धभारती संस्करण), ४.२२८, पृ० ४३६।

बौद्धदर्शन की तत्त्वविद्या में अस्तित्व के साथ अभिधेयत्व तथा ज्ञेयत्व (प्रमेयत्वादि) का साहचर्य नहीं माना गया है। अतः बौद्धमत में अभिधेयत्व तथा ज्ञेयत्व केवलान्वयी धर्म नहीं हैं।

केवलव्यतिरेकी अनुमान—

उद्योतकर द्वारा केवलव्यतिरेकी हेतु का लक्षण इस प्रकार दिया गया है—

"व्यतिरेकी विवक्षितव्यापित्वे सति सपक्षाभावे सति विपक्षावृत्तिः।"[1]

उक्त लक्षण के अनुसार केवलव्यतिरेकी हेतु पक्षसत्त्व तथा विपक्षव्यावृत्ति नामक हेतुरूप तो होते हैं, किन्तु सपक्षसत्त्व नहीं होता, क्योंकि हेतु की वृत्ति के सभी अधिकरण पक्ष के अन्तर्गत आ जाते हैं। उनके अतिरिक्त किसी अवास्तविक तथा काल्पनिक सपक्ष को न्यायदर्शन स्वीकार नहीं करता। केवलव्यतिरेकी का महत्त्वपूर्ण उपयोग पदार्थों के परस्पर भेद तथा व्यवहार की सार्थकता की दृष्टि से किया जाता है। अतः उसे (गन्धवत्त्वादि को) लक्षण के रूप में भी लिया गया है।[2] लक्ष्य के रूप में साध्य (पृथिवीत्वादि व्यवहार) को तथा पक्षरूप में उसके विवादाध्यासित रूप को लिया जाता है। लक्षण के दो प्रयोजन सुप्रसिद्ध हैं—"व्यावृत्तिर्व्यवहारो वा लक्षणस्य प्रयोजनम्।" ये ही प्रयोजन आधुनिक अमेरिकन 'न्यू रियलिज्म' में भी स्वीकृत किये गये हैं—

> "अतः लक्षण का तात्पर्य दो बातों से है—प्रथम तो अनेक शब्दों के स्थान पर एक शब्द के प्रयोग की व्यवहार-पद्धति, एवं द्वितीय—शब्दों के पदार्थों के लिये प्रयुक्त होने की व्यवहार-पद्धति।"[3]

न्याय-वैशेषिक वास्तववादी है तथा प्रत्येक अस्तित्व वाले पदार्थ को अभिधेय मानता है एवं केवलव्यतिरेकी अनुमान के अन्तर्गत लक्षणों द्वारा उसका अन्य पदार्थों से भेद सिद्ध करने की चेष्टा करता है। किन्तु उसके विरोधी अद्वैतवेदान्त, बौद्ध आदि दर्शन पारमार्थिक सत्य (ब्रह्म स्वलक्षण) को अभिधेय अथवा शब्दों का वाच्य नहीं मानते। अद्वैतवेदान्त के अनुसार प्रपञ्च के सभी पदार्थ अनिर्वचनीय हैं अतः मिथ्या हैं।

केवलान्वयी को अस्वीकार करने का कारण बताते हुए धर्मराजाध्वरीन्द्र ने कहा है कि अद्वैत मत में ब्रह्म में सभी धर्मों का अभाव माना गया है। अतः शेष प्रपञ्चान्तर्गत पदार्थ भले ही अभिधेयत्व आदि धर्मों के पक्ष अथवा सपक्ष हों, ब्रह्म तो विपक्ष ही होगा। अतः अद्वैत मत में केवलान्वयी के लिए कोई स्थान नहीं है—

---

१. न्यायवार्तिक, पृ० २६४।

२ "केवलव्यतिरेकिहेतुविशेष एव लक्षणम्। तथा चाचार्याः 'समानासमानजातीयव्यवच्छेदो लक्षणार्थः'।" किरणावली, (गायकवाड़ ग्रन्थमाला, बड़ोदा), पृ० २६

३. दी न्यू रियलिज्म, (मैकमिलन द्वारा प्रकाशित) पृ० २३

"तच्चानुमानमन्वयिरूपमेव । न तु केवलान्वयि सर्वस्यापि धर्मस्यास्मन्मते ब्रह्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेनात्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यकत्वरूपकेवलान्वयित्वस्यासिद्धेः ।"[1]

इसके अतिरिक्त, अद्वैतवेदान्त में न तो केवलव्यतिरेकी को एवं न ही पदार्थों के लक्षणों को स्वीकार किया गया है । खण्डनखण्डखाद्य की टीका में शङ्करमिश्र कहते हैं कि हम पदार्थों का अनिर्वचनीयत्व सिद्ध नहीं करते, अपितु उनके निर्वचनों के खण्डन से ही उनका अनिर्वचनीयत्व सिद्ध हो जाता है—

"अनिर्वचनीयत्वं मया न साध्यते किंतु निर्वचनखण्डनेन पारिशेष्यादनिर्वचनीयत्वं सिद्ध्यतीति ब्रूमः ।"[2]

बौद्धदर्शन में दो ही प्रकार के विषय हैं—स्वलक्षण तथा सामान्यलक्षण । स्वलक्षण परमार्थसत् क्षणिक पदार्थ है तथा प्रत्यक्ष का विषय है । स्वलक्षण शब्दों का वाच्य नहीं है, अत: अभिधेय नहीं है । सामान्यलक्षण विकल्प द्वारा आरोपित विषय है तथा अनुमान का भी विषय है । बौद्धमत में अनुमान के सभी पक्ष, विपक्ष, सपक्ष, साध्य, हेतु आदि काल्पनिक हैं अत वहाँ प्रत्येक सद्धेतु के लिए पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व तथा विपक्षव्यावृत्तत्व का होना अनिवार्य माना गया है ।

इस प्रकार अद्वैतवेदान्त तथा बौद्धदर्शन अपने अपने प्रमेयविषयक सिद्धान्तों से बाध्य होकर केवलान्वयी तथा केवलव्यतिरेकी हेतु नहीं मानते, जबकि न्याय-वैशेषिक दर्शन अपने प्रमेयविषयक सिद्धान्तों के कारण इन्हे अनिवार्य मानता है ।

सामान्यतया अपेक्षा की जाती है कि प्रमेयविषयक विवाद को सुलझाने के लिए प्रमाणों का आश्रय लिया जाये । किन्तु प्रस्तुत विवेचन से प्रतीत होता है कि विभिन्न दर्शनों की प्रमाणविषयक मान्यताएं उनके प्रमेयविषयक सिद्धान्तों पर निर्भर करती हैं । अत: दार्शनिक समस्याओं को सुलझाने के लिये प्रस्तुत प्रमाण-मीमांसा की उपयोगिता पर सन्देह होने लगता है ।

१. वेदान्तपरिभाषा, (ज्ञानसत्रमन्दिर, नर्मदापुर से प्रकाशित), पृ० १७१
२. खण्डनखण्डखाद्य पर शाङ्करी, (चौखम्बा संस्करण), पृ० ७१

# जैनन्याय में प्रामाण्यवाद

बिशनस्वरूप रुस्तगी

प्रामाण्य का स्वरूप—भारतीयदर्शन में यथार्थ अनुभव को प्रमा कहा गया है।[1] प्रमा का कारण प्रमाण होता है[2] और प्रमाणों के स्वभाव को प्रामाण्य कहते हैं—'प्रमाणानां भावः प्रामाण्यम्'। तर्कभाषा के विवेचन से प्रतीत होता है कि वहां प्रमाणों का स्वभाव यथार्थ अनुभव के 'याथार्थ्य' को माना गया है, इसीलिए 'याथार्थ्य' को प्रामाण्य का लक्षण भी स्वीकार कर लिया गया।[3] इस 'याथार्थ्य' की सिद्धि कैसे होती है, 'प्रामाण्यवाद' के अन्तर्गत इसी विषय का विवेचन होता है। किसी ज्ञान की यथार्थता या अयथार्थता का निश्चय करना तभी सम्भव है, जबकि ज्ञान का ग्रहण हो जाए। इसलिए सर्वप्रथम यह विचारणीय है कि ज्ञान का ग्रहण कैसे होता है अर्थात् ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया क्या है?

ज्ञान-ग्रहण की प्रक्रिया—भारतीयदर्शन की परम्परा में ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया के विषय में दो मत प्रमुख हैं। प्रथम, ज्ञान स्वयं प्रकाश है अर्थात् वह स्वयं ही अपने स्वरूप का ग्रहण कर लेता है। इस मत के अन्तर्गत सामान्य रूप से जैन, बौद्ध, प्रभाकर (मीमांसा), वेदान्तदर्शन आते हैं। द्वितीय, ज्ञान ज्ञानान्तर-वेद्य है अर्थात् किसी अन्य ज्ञान के द्वारा ज्ञान का ग्रहण होता है। सामान्यतः इस मत के अन्तर्गत न्याय-वैशेषिक, कुमारिल (मीमांसा), मुरारि मिश्र (मीमांसा), सांख्य योगदर्शन आते हैं।

'प्रामाण्यवाद' का विवेचन सर्वप्रथम मीमांसादर्शन में हुआ है। मीमांसा-दर्शन के प्रभाकर, कुमारिल तथा मुरारि मिश्र—ये तीनों सम्प्रदाय यद्यपि ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया के सम्बन्ध में एकमत नहीं हैं, तथापि वेदों की प्रामाणिकता को सिद्ध करने के लिए उन्होंने प्रमाणों के स्वतःप्रामाण्य सम्बन्धी नवीन सिद्धान्त की उद्भावना करने में एक-दूसरे का साथ दिया। परन्तु, वैदिक यज्ञों में होने वाली पशुहिंसा आदि को देखकर जैनदार्शनिकों ने भी बौद्धों की भांति वेदों के प्रामाण्य का विरोध किया। यह विरोध आंशिक रूप से किया गया था, पूर्ण रूप से नहीं।

---

१. "यथार्थानुभवः प्रमा।" तर्कभाषा, मेरठ, १९७२, पृ० १३।
२. "प्रमाकरणं प्रमाणम्।" वही, पृ० ११।
३. "याथार्थ्यलक्षणं प्रामाण्यम्।" वही, पृ० १९९।

फलस्वरूप जैनों को कतिपय अवस्थाओं में ज्ञान के स्वतःप्रामाण्य को भी स्वीकार करना पड़ा।

(१) मीमांसक-मत—मीमांसादर्शन में ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया के सन्दर्भ में विभिन्न आचार्यों में मतभेद है। यह मतभेद तीन वर्गों में उभर कर आया है—(क) प्राभाकर, (ख) भाट्ट तथा (ग) मुरारि मिश्र।

(क) प्राभाकर—प्रभाकर के अनुसार ज्ञान स्वप्रकाश है।[1] प्रभाकर के मतानुयायी शालिकनाथ मिश्र की प्रकरणपंचिका पर जयपुरिनारायणभट्ट कृत न्यायसिद्धिव्याख्या में ज्ञान की स्वप्रकाशता को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि जो भी ग्रहण या स्मरणरूप प्रतीति है, उसमें प्रमाता, प्रमिति अर्थात् संविति और ज्ञान के विषय घट आदि तीनों का भास होता है, क्योंकि 'मैं घट को जानता हूँ' इस प्रकार की प्रतीति में प्रमाता और घट-विषय का प्रत्यक्ष स्पष्ट ही है, इन दोनों का जो अनुभव संवित् या संवेदन है, वह स्वयंप्रकाश ही है। यदि उस संवेदन का भास न होगा तो प्रमाता और प्रमेय का भी भास नहीं होगा, इसलिए संवेदन या अनुभव को अवश्य ही स्वयंप्रकाश मानना चाहिए।[2]

(ख) भाट्ट—कुमारिलभट्ट के अनुसार किसी भी पदार्थ का ज्ञान केवल अर्थापत्ति से ही जाना जा सकता है।[3] सामान्यतः अर्थापत्ति और अनुमान को एक ही अर्थ में लेकर इस ज्ञान को अनुमेय भी कह दिया गया है।[4] भाट्ट मतावलम्बियों के अनुसार ज्ञान ग्रहण की प्रक्रिया इस प्रकार है—सर्वप्रथम चक्षु और घट के सन्निकर्ष से 'अयं घटः' रूप में घट-मात्र का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रत्यक्ष से

---

१. "अतः स्वसंवेदनं प्रत्यक्षमिति प्रमाणविदः।" बृहती, भाग १, मद्रास, १६३४, पृ० ८४।

२. 'या काचिद्ग्रहणस्मरणरूपाऽर्थप्रतीतिः, तत्र साक्षादात्मा भाति।" (प्रकरण-पञ्चिका पर) "याऽत्र ग्रहणस्मरणरूपा प्रतीतिः—प्रमाणरूपा, स्मृतिरूपा च या प्रतीतिः, तत्र साक्षादवगतरूपेषु प्रयोगेषु इदमहं जानामीति, इदं स्मरामीति मातृतयानुगमात्, कल्पनालाघवाच्च, सर्वत्र प्रमातृप्रमितिप्रमेयेषु त्रिषु संविदेकैव। अतश्च, मम घटः प्रकाशते नान्यस्य, तथा घटः प्रकाशते न पटः, तथा न सुप्तः, किन्तु जानामीति व्यावृत्ततया प्रकाशमानेषु निर्देशाच्च यथा अर्थप्रतिबद्धव्यवहारजनकतयार्थसंवेदनमित्युच्यते, तथा अर्थसंवित्कालीनमात्मप्रतिबद्धमहमित्यादिशब्दप्रयोगरूपव्यवहारदर्शनात्मकसंवेदनमपि तदेव ज्ञानमित्यर्थः।" न्यायसिद्धिव्याख्या, बनारस, १६६१, पृ० १६८।

३. "घटादौ च गृहीतेऽर्थे यदि तावदनन्तरम्।
अर्थापत्यावबुध्यन्ते विज्ञानानि पुनः पुनः॥" मीमांसाश्लोकवार्त्तिक, मद्रास, १६४०, श्लो० १.१.५.१६०।

४. शास्त्रदीपिका, तर्कपाद, बम्बई, १६१५, पृ० ५६-५७।

बाह्य-पदार्थ 'घट' में 'ज्ञातता' नाम का एक नवीन धर्म उत्पन्न होता है जिसके द्वारा 'मया ज्ञातोऽयं घटः' यह अनुमान किया जाता है।[1]

(ग) मुरारि मिश्र—मुरारि मिश्र के मत में इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से ज्ञान होने पर सर्वप्रथम 'अयं घटः' यह ज्ञान होता है। इस ज्ञान का विषय घट होता है। यह ज्ञान व्यवसायात्मक ज्ञान कहलाता है। तदनन्तर 'घटज्ञानवानहम्' या 'घटमहं जानामि' इस रूप में ज्ञान होता है। यह ज्ञान-विषयक ज्ञान 'अनुव्यवसाय' कहलाता है। इसी 'अनुव्यवसाय' से ज्ञान का ग्रहण होता है।[2]

मीमांसकों में ज्ञान को ग्रहण करने की प्रक्रिया के विषय में उपर्युक्त तीन विभिन्न मत होने पर भी स्वतःप्रामाण्य के इस सिद्धान्त पर कि जिससे हमें ज्ञान ग्रहण होता है उसी से ज्ञान के प्रामाण्य का ग्रहण भी होता है, कोई मतभेद नहीं है। अभिप्राय यह है कि प्राभाकरमत में ज्ञान के स्वप्रकाशता से, भाट्टमत में ज्ञातता से तथा मुरारिमिश्रमत में अनुव्यवसाय से प्रामाण्य के स्वतस्त्व का निश्चय होता है।

(२) जैन-मत—जैनन्याय के अनुसार ज्ञान विषय के साथ-साथ अपने स्वरूप का प्रकाशक भी होता है। जैन-नैयायिकों ने ज्ञान के स्वसंवेदन को सिद्ध करते हुए यह युक्ति दी है कि ज्ञान से अर्थ का ग्रहण होता है, अतः ज्ञान अपना ग्रहण भी करता है। यदि वह अपना ग्रहण नहीं करता, तो वह अर्थ का ग्रहण भी नहीं कर सकता, इसीलिए ज्ञान स्वयंप्रकाश अर्थात् स्वव्यवसायात्मक है।[3] ज्ञान के

१. "तत्र यदा घटादिविषया ज्ञातृता ग्राह्या भवति, तदात्मविषया ग्राहिका 'घटमहं जानामि' इति। एतदुक्तं भवति—घटं जानन्तमात्मानं जानामीति।" श्लोकवार्त्तिकव्याख्या (भट्टोम्बेककृत तात्पर्यटीका), मद्रास, १६४०, पृ० २५८। "घटविज्ञानोत्पत्त्युत्तरकालम् 'गृहीतो मया घटः' इति घटाकारस्तद्ग्राहकाकारतया स्मरणाद्घटविज्ञानोत्पत्तिकाले विषयाकारता संविन्निष्ठा गृहीतैवेत्यनुमीयत इत्यर्थः।" वही, पृ० २६७।

२. 'मुरारि मिश्र की समस्त रचनाएं लुप्त हो चुकी हैं', ऐसा जदुनाथ सिन्हा का मत है (द्रष्टव्य—ए हिस्ट्री आफ इन्डियन फिलॉसफी, कलकत्ता, १६५६, पृ० ७६४), परन्तु मुरारि मिश्र के मत का अन्य दर्शनों ने पूर्वपक्ष के रूप में उल्लेख किया है। यथा—"मुरारिमिश्राणां मतेऽनुव्यवसायेन ज्ञानं गृह्यते।" कारिकावली, मद्रास, १६२३, पृ० ७४८-४६ पर न्यायसिद्धान्तमुक्तावली टी। तथा द्रष्टव्य-मुक्तावली (उपर्युक्त) पर प्रभा तथा दिनकरी टीकाएं।

३. "ततश्चैतन्यस्वभावस्यात्मनः प्रमाणतः प्रसिद्धेस्तत्स्वभावमेव ज्ञानं युक्तम्। तथा च स्वव्यवसायात्मकं तत् चेतनात्मपरिणामत्वात्, यत्तु न स्वव्यवसायात्मकं न तत्तथा यथा घटादि, तथा च ज्ञानं तस्मात्स्वव्यवसायात्मकमित्यभ्युपगन्तव्यम्।" प्रमेयकमलमार्त्तण्ड, बम्बई, १६४१, पृ० १२०-२१; न्यायकुमुदचन्द्र, भाग १, बम्बई, १६३८, पृ० १७४।

स्वव्यवसायात्मक होने पर भी अभ्यास तथा अनभ्यास की अपेक्षा से जैन-नैयायिकों ने ज्ञान के प्रामाण्य को कहीं स्वतः तथा कहीं परतः माना है।

**मीमांसकाभिमत-प्रामाण्यवाद**—भारतीय परम्परा में वेद की प्रामाणिकता को सिद्ध करने के लिए सर्वप्रथम जैमिनि के **मीमांसा** सूत्रों में 'प्रामाण्यवाद' के बीज डाल दिए गए थे,[1] जोकि शावरभाष्य में अंकुरित हुए[2] तथा **मीमांसाश्लोकवार्त्तिक** में पल्लवित हुए[3]। दूसरे शब्दों में यह भी कहा जा सकता है कि 'प्रामाण्यवाद' का व्यवस्थित विवेचन सर्वप्रथम कुमारिलभट्ट ने किया था। यद्यपि कुमारिल से पूर्व **मीमांसादर्शन** के अतिरिक्त न्यायदर्शन में **वात्स्यायनभाष्य**[4] तथा **बौद्ध-दर्शन** में धर्मकीर्त्ति के **प्रमाणवार्त्तिक**[5] में भी 'प्रामाण्यवाद' के संकेत मिलते हैं, तथापि विविध मतों में 'प्रामाण्यवाद' का जो व्यवस्थित विवेचन किया गया है, वह सर्वप्रथम **मीमांसाश्लोकवार्त्तिक** में ही उपलब्ध होता है।

**मीमांसाश्लोकवार्त्तिक** के विभिन्न प्रसंगों से यह स्पष्ट हो जाता है कि **मीमांसादर्शन** में उत्पत्ति, स्वकार्य तथा ज्ञप्ति तीनों अवस्थाओं में प्रामाण्य के स्वतस्त्व को परिपुष्ट किया गया है। उत्पत्ति में प्रामाण्य के स्वतस्त्व से **मीमांसकों** का अभिप्राय है कि जिस समय कारणों से किसी पदार्थ की उत्पत्ति होती है, उसी समय उस पदार्थ की प्रतिनियत शक्तियां भी उत्पन्न हो जाती हैं।[6] तात्पर्य यह है कि ज्ञान को उत्पन्न करने वाली जो सामान्य सामग्री है, उससे ज्ञान का प्रामाण्य भी उत्पन्न हो जाता है, उसके लिए किसी अतिरिक्त सामग्री की आवश्यकता नही होती।[7] जैसे पट की उत्पत्ति के साथ-साथ उसके आश्रित रूप आदि की उत्पत्ति दिखाई देती है।[8] इसी प्रकार इन्द्रिय आदि के अन्य-निरपेक्ष स्वरूप से जब ज्ञान उत्पन्न होता है, तब ज्ञान में अर्थ का अविसंवादित्व भी स्वतः ही उत्पन्न हो जाता

---

१. **मीमांसासूत्र**, मद्रास, १९३४, सू० १.१.२।
२. **शावरभाष्य**, मद्रास, १९३४, सू० १.१.२,५।
३. **मीमांसाश्लोकवार्त्तिक**, श्लो० १.१.२.४६-६७।
४. **न्यायसूत्रवात्स्यायनभाष्य**, वाराणसी, १९६६, सू० १.१.१।
५. **प्रमाणवार्त्तिक**, इलाहाबाद, १९४३, परि० १.३, ६-७।
६. "स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम्।
न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्त्तुमन्येन पार्यते॥" **मीमांसाश्लोकवार्त्तिक**, श्लो० १.१.२.४७।
७. "तच्च ज्ञानसामान्यसामग्रीप्रयोज्यं न त्वधिकगुणमपेक्षते।" **वेदान्तपरिभाषा**, मद्रास, १९४२, पृ० १०९।
८. "आश्रितानामपि पटे रूपादीनां सहोत्पत्तिदर्शनात्।" **श्लोकवार्त्तिकव्याख्या** (तात्पर्यटीका), पृ० ४९।

है।[1] भाट्ट मतानुयायियों के अनुसार अर्थ का अविसंवादित्व ही प्रामाण्य माना गया है, क्योंकि वह प्रत्यक्षादि प्रमाणों के अन्वय-व्यतिरेक से होता है।[2] इस प्रकार मीमांसकों द्वारा उत्पत्ति में प्रामाण्य का स्वतस्त्व स्वीकार किया गया है।

मीमांसकों के अनुसार प्रामाण्य की उत्पत्ति चक्षु आदि के गुणों से नहीं हो सकती। यदि गुणों से ही प्रामाण्य की उत्पत्ति होती हो तो कामला रोगी के 'शंख पीला है' इस ज्ञान में शंख अंश का ज्ञान भी सत्य न होता।[3] वास्तव में चक्षु आदि में गुण होते ही नहीं हैं। यदि निर्मलता आदि को गुण माना भी जाए, तो चक्षु में दोषों का अभाव ही निर्मलता आदि गुण होगा।[4] इस प्रकार चक्षु आदि के स्वरूप से उत्पन्न अर्थ का अविसंवादित्व ज्ञान ही प्रामाण्य है।

स्वकार्य में प्रामाण्य के स्वतस्त्व को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि सभी पदार्थ अपनी उत्पत्ति के लिए कारणों की अपेक्षा रखते हैं, अपने कार्य में प्रवृत्त होने के लिए नहीं।[5] तात्पर्य यह है कि ज्ञान अपनी उत्पत्ति के लिए कारणों की अपेक्षा रखता है, किन्तु अपने कार्य अर्थात् विषय को निश्चित करने के लिए किसी अन्य कारण की अपेक्षा नहीं रखता।[6] फलस्वरूप प्रमाण अपने अर्थपरिच्छेद रूप कार्य में निरपेक्ष होता है।

ज्ञप्ति में प्रामाण्य के स्वतस्त्व का विवेचन करते हुए कहा गया है कि किसी वस्तु का ज्ञान न होने पर दोष के अभाव आदि को नहीं खोजा जाता और दोषों का ज्ञान न होने मात्र से अनायास ही ज्ञान की अयथार्थता निवृत्त हो जाती है तथा प्रामाण्य का निश्चय हो जाता है।[7] तात्पर्य यह है कि प्रामाण्यज्ञान में कारण

१. "इन्द्रियादिस्वरूपमेव गुणान्तरनिरपेक्षमर्थाविसंवादिज्ञानोत्पादकम्।" श्लोकवार्त्तिकव्याख्या (तात्पर्यटीका), पृ० ५४।
२. "प्रत्यक्षादीनां प्रमाणानामन्वयव्यतिरेकाभ्यामर्थाविसंवादित्वं प्रामाण्यमवगम्यते।" वही, पृ० ५३.
३. "यदि हि तन्निमित्तं स्यात्ततो गुणरहिताद्दोषयुक्ताच्च चक्षुरादेरुपजाते पीतशङ्खादिज्ञाने न किञ्चित्सत्यं गम्येत।" मीमांसाश्लोकवार्त्तिक, श्लो० १.१ २.४७ पर न्यायरत्नाकरटीका।
४. "न हि चक्षुरादिषु नाम केचिद्गुणा उपलभ्यन्ते। वैमल्यं गुण इति चेत्, नन्वेवं दोषाभावो गुणः।" वही।
५. "आत्मलाभे च भावानां कारणापेक्षता भवेत्।
लब्धात्मनां स्वकार्येषु प्रवृत्तिः स्वयमेव तु॥" वही, श्लो० १.१.२.४८।
६. "तथा ज्ञानमपि स्वोत्पत्तौ गुणवदितरद्वा कारणमपेक्षतां नाम, स्वकार्ये तु विषयनिश्चयेऽनपेक्षमेवेति।" वही, श्लो० १.१.२.४८ पर न्यायरत्नाकरटीका।
७. "यदा स्वतः प्रमाणत्वं तदान्यन्नैव गृह्यते।
निवर्त्तते हि मिथ्यात्वं दोषाज्ञानादयत्नतः॥" मीमांसाश्लोकवार्त्तिक, श्लो० १.१.२.५२।

के गुण जानने का उपयोग नहीं है, अपितु गुणों के ज्ञान से दोषों का अभाव सिद्ध हो जाता है और दोषो के अभाव से बाधक ज्ञान तथा कारणदोष ज्ञान की निवृत्ति हो जाती है, इस प्रकार ज्ञान का स्वाभाविक प्रामाण्य बना रहता है।[1]

**जैनन्याय सम्मत प्रामाण्यवाद**—ऐतिहासिक दृष्टि से जैनन्याय में 'प्रामाण्यवाद' का व्यवस्थित विवेचन सर्वप्रथम विद्यानन्द के ग्रन्थों में उपलब्ध होता है। उनके अनुसार प्रामाण्य अभ्यास दशा में स्वतः सिद्ध होता है और अनभ्यास दशा में परतः होता है।[2] माणिक्यनन्दी ने जैनन्याय के मन्तव्य को "तत्प्रामाण्यं स्वतः परतश्च"[3] सूत्र द्वारा अभिव्यक्त किया। इस सूत्र से यह स्पष्टतः प्रतीत होता है कि माणिक्यनन्दी को विद्यानन्द द्वारा दी गई प्रामाण्य-व्यवस्था स्वीकार नहीं थी। वे प्रामाण्य के विषय में अनियम को ही उचित समझते थे। प्रभाचन्द्र ने माणिक्यनन्दी के ग्रन्थ **परीक्षामुख** पर टीका लिखते हुए उनके मन्तव्य को इन शब्दों में स्पष्ट किया—"स्वापूर्वार्थ" इत्यादि लक्षण वाले प्रमाण का प्रामाण्य उत्पत्ति में परतः ही होता है। ज्ञप्ति और स्वकार्य में अभ्यास की अपेक्षा से उसकी प्रवृत्ति स्वतः होती है तथा अनभ्यास की अपेक्षा से परतः होती है।[4] हेमचन्द्र के अतिरिक्त लगभग सभी जैन-आचार्यों पर प्रभाचन्द्र के प्रामाण्य-विवेचन का प्रभाव दिखाई देता है। हेमचन्द्र के अनुसार—अर्थक्रियाज्ञान, अभ्यासदशापन्न ज्ञान और अनुमान के प्रामाण्य का निश्चय स्वतः होता है, परन्तु अनभ्यासदशापन्न ज्ञान तथा शाब्दज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय

---

१. "तस्माद्गुणेभ्यो दोषाणामभावस्तदभावतः ।
अप्रामाण्यद्वयासत्त्वं तेनोत्सर्गोऽनपोदितः ॥
प्रत्ययोत्पत्तिहेतुत्वात्प्रामाण्यं नापनीयते ।" **मीमांसाश्लोकवार्त्तिक**, श्लो॰ १.१.२.६५,६६ ।

२. "तन्नाभ्यासात्प्रमाणत्वं निश्चितं स्वत एव नः ।
अनभ्यासे तु परत इत्याहुः केचिदञ्जसा ॥
तच्च स्याद्वादिनामेव स्वार्थनिश्चयनात् स्थितम् ।
न तु स्वनिश्चयोन्मुक्तनिःशेषज्ञानवादिनाम् ॥" **तत्त्वार्थश्लोकवार्त्तिक**, भाग ३, सोलापुर, १९५३, पृ॰ ११९ ।
"इतिस्थितमेतत्—प्रमाणादिष्टसंसिद्धिरन्यथाऽतिप्रसङ्गतः । प्रामाण्यं तु स्वतः सिद्धमभ्यासात्परतोऽन्यथा ॥" **प्रमाणपरीक्षा**, कलकत्ता, १९१३, पृ॰ ६३ ।

३. **परीक्षामुख**, लखनऊ १९४०, सू॰ १.१३ ।

४. "तस्य स्वापूर्वार्थेत्यादिलक्षणलक्षितप्रमाणस्य प्रामाण्यमुत्पत्तौ परत एव । ज्ञप्तौ स्वकार्ये च स्वतः परतश्च अभ्यासानभ्यासापेक्षया ।" **प्रमेयकमलमार्त्तण्ड**, बम्बई, १९४१, पृ॰ १४९ ।

परतः होता है ।[1]

जैसा पहले कहा जा चुका है कि मीमांसक उत्पत्ति, स्वकार्य तथा ज्ञप्ति सभी में स्वतःप्रामाण्यवाद के पोषक हैं। जैन-नैयायिक प्रभाचन्द्र मीमांसकों के सर्वथा स्वतःप्रामाण्यवाद' की आलोचना करते हैं। उनका कहना है कि स्वतःप्रामाण्य उत्पन्न होता है इसका क्या यह अर्थ है कि (१) प्रामाण्य कारण के बिना उत्पन्न होता है या (२) अपनी सामग्री से उत्पन्न होता है या (३) विज्ञानमात्र सामग्री से उत्पन्न होता है ? प्रथम पक्ष में, देश, काल के नियम से प्रतिनियत (घटादि) प्रमाण आदि की आधारता से प्रामाण्य की प्रवृत्ति का विरोध होगा, क्योंकि स्वतः उत्पन्न होने वाले पदार्थों का ऐसा ही रूप होता है। विरोध न होने पर कारण के बिना प्रामाण्य की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। द्वितीय पक्ष में, सिद्धसाध्यता दोष है, क्योंकि समस्त पदार्थों की उत्पत्ति अपनी सामग्री से ही होती है। तृतीय पक्ष भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि अविशिष्ट कारण से विशिष्ट कार्य (प्रामाण्य) की उत्पत्ति नहीं हो सकती। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार अप्रामाण्यरूप विशिष्ट कार्य काच, कामल आदि दोषों से विशिष्ट चक्षु आदि से उत्पन्न होता है, उसी प्रकार विशेष (विशिष्टकार्यता) का अभाव होने से प्रामाण्य भी गुण विशेषण से विशिष्ट चक्षु आदि से उत्पन्न होता है।[2] इस प्रकार दोनों पक्षों में उत्पादक सामग्री समान रूप से विद्यमान होने पर भी प्रामाण्य-कार्य में विशिष्टता नहीं है। अतः उत्पत्ति में प्रामाण्य परतः ही होता है।

प्रभाचन्द्र के अनुसार गुणों का अभाव स्वीकार करने पर भी इन्द्रिय-स्वरूप से ज्ञान की उत्पत्ति नहीं हो सकती। यदि इन्द्रिय स्वरूप से ज्ञानोत्पत्ति स्वीकार की जाए, तो शक्ति रूप इन्द्रिय में गुणों की भांति दोषों का अभाव भी स्वीकार करना पड़ेगा। इसके अतिरिक्त आधार (शक्तिरूप इन्द्रिय) के अप्रत्यक्ष होने पर आधेय (गुण) प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। व्यक्तिरूप इन्द्रिय

---

१. प्रमाणमीमांसा, कलकत्ता, १९३९, सू० १.१.८ तथा इसकी वृत्ति; विशेष द्रष्टव्य—शारदा गांधी, भारतीय दर्शन में प्रामाण्यवाद, मेरठ, १९७५, पृ० ७९-८२।

२. "स्वतः प्रामाण्यमुत्पद्यते इति कोर्थः ? किं कारणमन्तरेणोत्पद्यते, स्वसामग्रीतो वा, विज्ञानसामग्रीतो वा गत्यन्तराभावात् । प्रथमपक्षे—देशकालनियमेन प्रतिनियतप्रमाणाधारतया प्रामाण्यप्रवृत्तिविरोधः स्वतो जायमानस्यैवंरूपत्वात्, अन्यथा तदयोगात् । द्वितीयपक्षे तु सिद्धसाध्यता, स्वसामग्रीतः सकलभावानामुत्पत्त्यभ्युपगमात् । तृतीयपक्षोऽप्यविचारितरमणीयः, विशिष्टकार्यस्याविशिष्टकारणप्रभवत्वायोगात् ।...यथैव ह्यप्रामाण्यलक्षणं विशिष्टं कार्यं काचकामलादिदोषलक्षणविशिष्टेभ्यश्चक्षुरादिभ्यो जायते तथा प्रामाण्यमपि गुणविशेषणविशिष्टेभ्यो विशेषाभावात् ।" प्रमेयकमलमार्त्तण्ड, पृ० १५० ।

(चक्षुगोलक आदि) के अपने ही गुण-दोष विवेचन में आत्मीय-प्रत्यक्ष तो प्रवृत्त नहीं हो सकता, क्योंकि वह प्रतीतिपरक होता है। पर-प्रत्यक्ष के सन्दर्भ में जिस प्रकार काच, कामल आदि दोष पर-चक्षु मे दूसरे के द्वारा प्रत्यक्ष से जाने जाते है, उसी प्रकार नैर्मल्य आदि गुण भी जाने जाते है।[1] इस प्रकार प्रामाण्य-अप्रामाण्य दोनों को या तो स्वतः मानना पड़ेगा या परतः। जैनन्याय में लोक को प्रमाणित करते हुए प्रामाण्य-अप्रामाण्य दोनों को परतः माना गया है। लोक में, अप्रामाण्य में दोषयुक्त चक्षु का व्यापार होता है और प्रामाण्य में नैर्मल्य आदि से युक्त चक्षु का। जो दोषयुक्त इन्द्रिय मिथ्या प्रतिपत्ति की हेतु होती है वही नैर्मल्य आदि से युक्त होने पर सम्यक् प्रतिपत्ति की हेतु हो जाती है, ऐसी प्रतीति लोक में प्रायः होती रहती है।[2] इसी कारणवश प्रामाण्य उत्पत्ति में परतः होता है।

प्रवृत्तिलक्षण वाले स्वकार्य की अनभ्यास दशा में भी स्वतःप्रामाण्य नही हो सकता, क्योंकि इस दशा में प्रामाण्य अप्रामाण्य की भांति स्वग्रहणसापेक्ष होता है। अभिप्राय यह है कि अप्रामाण्य की भाति प्रामाण्य का ग्रहण उसके अपने ज्ञान से होता है। 'यह असत्य है' इस प्रकार का ज्ञातसन्निवृत्ति-लक्षण अर्थात् अपने विषय में प्रवृत्त न होने वाला स्वकार्यकारी ज्ञान परतःप्रामाण्य ही होता है। अभ्यास दशा में अपने अज्ञात विषय मे प्रवृत्त होने वाला स्वकार्यकारी ज्ञान स्वतः प्रामाण्य होता है।[3]

प्रभाचन्द्र के अनुसार स्वकार्य में प्रामाण्य का स्वतस्त्व सर्वदा नही होता। यदि होता है तो प्रमाण का क्या कार्य है, जहाँ कि इसकी प्रवृत्ति स्वयं ही कही गई है—यथार्थ का परिच्छेद या 'यह प्रमाण है' ऐसा निश्चय ? यथार्थ-परिच्छेद

१. "तत्रेन्द्रिये शक्तिरूपे गुणवद्दोषाणामप्यभावः। नह्याधाराप्रत्यक्षत्वे आधेयप्रत्यक्षता नामातिप्रसङ्गात्। अथ व्यक्तिरूपे; तत्रापि किमात्मप्रत्यक्षेण गुणानामनुपलम्भः, परप्रत्यक्षेण वा?......न ह्यात्मीयं प्रत्यक्षं स्वचक्षुरादिगुणदोषविवेचने प्रवर्त्तते इत्येतत्प्रातीतिकम्।......अथ परप्रत्यक्षेण ते नोपलभ्यन्ते; तदसिद्धम्; यथैव हि काचकामलादयो दोषाः परचक्षुषि प्रत्यक्षतः परेण प्रतीयन्ते तथा नैर्मल्यादयो गुणा अपि।" प्रमेयकमलमार्त्तण्ड, पृ० १५९।

२. "लोकं च प्रमाणयतोभयं परतः प्रतिपत्तव्यम्। सुप्रसिद्धो हि लोकेऽप्रामाण्ये दोषावष्टब्धचक्षुषो व्यापारः, प्रामाण्ये नैर्मल्यादियुक्तस्य, 'यत्पूर्वं दोषावष्टब्धमिन्द्रियं मिथ्याप्रतिपत्तिहेतुस्तदेवेदानीं नैर्मल्यादियुक्तं सम्यक्प्रतिपत्तिहेतुः, इति प्रतीतेः।" वही, पृ० १६३।

३. "नापि प्रवृत्तिलक्षणे स्वकार्ये तत्स्वतोऽवतिष्ठते, स्वग्रहणसापेक्षत्वादप्रामाण्यवदेव। तद्धि ज्ञातं सन्निवृत्तिलक्षणस्वकार्यकारि नान्यथा।" वही, पृ० १५१।

में तो 'स्वयं को ही करता है' ऐसा कहने पर स्वात्मा में उत्पत्ति रूप क्रिया का विरोध दिखाई देता है, जोकि अयुक्त है। 'यह प्रमाण है' ऐसा निश्चय भी नहीं हो सकता, क्योंकि भ्रान्तिकारण से कहीं उसका अभाव हो सकता है और कहीं विपर्यय का दर्शन हो सकता है।[1] यथावस्थित अर्थ का निश्चय कराने वाला संवेदन प्रमाण कहा गया है, जिसके स्वयं के ग्रहण होने में कारण की अपेक्षा से अन्य कोई भी प्रवृत्ति स्वयं नहीं हो सकती। जल के उद्वहन व्यापार से पूर्व रिक्तता रूप से भी स्वहेतु की उत्पत्ति से मिट्टी आदि कारण से निरपेक्ष घट की प्रवृत्ति जलाहरणरूप स्वकार्य में तो उपयुक्त ही है, क्योंकि इस प्रकार वस्तु व्यवस्था की प्रतीति होती है। परन्तु विज्ञान का तो उत्पत्ति के अनन्तर ही विनाश हो जाता है, इसलिए उसकी वृत्ति स्वयं ही नहीं हो सकती।[2] जैन न्याय में स्वकार्य के परतःप्रामाण्य को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि वह्निरूप का दर्शन होने पर एक बार शीत से पीड़ित मनुष्य अन्य के लिए तद्देश को जाते हुए या किसी दयालु पुरुष के द्वारा तद्देश में वह्नि के लाने पर उसके स्पर्श विशेष को अनुभव करके उसके रूपस्पर्श के सम्बन्ध को जानकर अनभ्यास दशा में 'मेरा यह रूप-प्रतिभास अभिमत अर्थक्रिया का साधन है, क्योंकि इस प्रकार प्रतिभास होता है, जैसाकि पूर्वोत्पन्न ज्ञानों से इस प्रकार का प्रतिभास होता है' ऐसे अनुमान से साधननिर्भासी ज्ञान का प्रामाण्य निश्चित करके प्रवृत्त होता है।[3] इस प्रकार

---

१. "प्रमाणस्य किं कार्यं यत्रास्य प्रवृत्तिः स्वयमेवोच्यते—यथार्थपरिच्छेदः, प्रमाणमिदमित्यवसायो वा ? तत्राद्यविकल्पे 'आत्मानमेव करोति' इत्यायातम्, तच्चायुक्तम्; स्वात्मनि क्रियाविरोधात्। नापि प्रमाणमिदमित्यवसायः, भ्रान्तिकारणसद्भावेन क्वचित्तदभावात्, क्वचिद्विपर्ययदर्शनाच्च।" **प्रमेयकमलमार्त्तण्ड**, पृ० १६५।

२. "यथावस्थितार्थव्यवसायरूपं हि संवेदनं प्रमाणम्, तस्यात्मलाभे कारणापेक्षायां काऽन्या स्वकार्ये प्रवृत्तिर्या स्वयमेव स्यात् ? घटस्य तु जलोद्वहन-व्यापारात्पूर्वं रूपान्तरेणापि स्वहेतोरुत्पत्तेर्युक्ता मृदादिकारणनिरपेक्षस्य तत्र प्रवृत्तिः प्रतीतिनिबन्धनत्वाद्वस्तुव्यवस्थायाः। विज्ञानस्य तूत्पत्त्यनन्तरमेव विनाशोपगमात्कुतो लब्धात्मनो वृत्तिः स्वयमेव स्यात् ?" **वही**, पृ० १६४।

३. "वह्निरूपदर्शने सत्येकदा शीतपीडितोऽन्यार्थं तद्देशमुपसर्पन् कृपालुना वा केनचित्तद्देशं वह्नेरानयने तत्स्पर्शविशेषमनुभूय तद्रूपस्पर्शयोः सम्बन्धमवगम्या-नभ्यासदशायां 'ममायं रूपप्रतिभासोऽभिमतार्थक्रियासाधनः, एवंविधप्रतिभास-त्वात्पूर्वोत्पन्नैवंविधप्रतिभासवत्' इत्यनुमानात्साधननिर्भासिज्ञानस्य प्रामाण्यं निश्चित्य प्रवर्तते।" **वही**, पृ० १६७।

स्वकार्य में अनभ्यास दशा की अपेक्षा से परतःप्रामाण्य तथा अभ्यास दशा की अपेक्षा से स्वतःप्रामाण्य होता है।

ज्ञप्ति की अनभ्यास दशा में भी प्रामाण्य स्वतः नहीं हो सकता, क्योंकि इस दशा में ज्ञान सन्देह विपर्यय से आवृत्त होता है, अतएव प्रामाण्य को स्वतः मानने पर वह भी सन्देह विपर्यय रूप हो जाएगा। इस प्रकार ज्ञप्ति की अनभ्यास दशा में प्रामाण्य का परतस्त्व ही स्वीकार किया गया है। अभ्यास दशा में तो प्रामाण्य स्वतः ही होता है।[1]

प्रभाचन्द्र ने ज्ञप्ति में भी अनभ्यास दशा की अपेक्षा से परतः प्रामाण्य को स्वीकार किया है। उनका कहना है कि यदि ज्ञप्ति में पर की अनपेक्षा होती है तो वह निर्निमित्त है या सनिमित्त ? निर्निमित्त होने पर तो प्रतिनियत देश, प्रतिनियत काल और प्रतिनियत स्वभाव का अभाव हो सकता है। सनिमित्त होने पर वह स्वनिमित्त होगी या अन्यनिमित्त ? स्वनिमित्त होने पर तो ज्ञान की स्वसंविदितता नहीं हो सकती। अन्यनिमित्त होने पर वह प्रत्यक्ष होगी या अनुमान ? प्रत्यक्ष का तो प्रामाण्यज्ञप्ति में व्यापार ही नहीं होता। अनुमान हो नहीं सकता, क्योंकि लिङ्ग का अभाव है। इस प्रकार प्रत्यक्ष और अनुमान से प्रामाण्य के निश्चय में स्वतः प्रामाण्य नहीं हो सकता।[2]

प्रमाण में बाधक कारण दोषज्ञान के अभाव से जो प्रामाण्य का निश्चय मीमांसकों ने माना है, वह भी जैन मतानुसार ठीक नहीं है। यदि वह ठीक है तो बाधक का अभाव बाधक के अग्रहण में हो सकता है या उसके अभाव के निश्चय में ? बाधक के अग्रहण में होने पर तो भ्रान्तज्ञान में बाधक का भाव होने पर भी उसका अग्रहण कुछ काल तक देखा गया है, जो सत्य जल आदि के ज्ञान में भी हो सकता है। 'भ्रान्तज्ञान में कुछ काल के अग्रहण में भी कालान्तर में बाधक का ग्रहण होता है, सम्यग्ज्ञान में तो कालान्तर में भी बाधक का अग्रहण होता है' इस प्रकार देश काल की अपेक्षा से होने वाला विभाग सर्वज्ञों के लिए है,

---

१. "ज्ञप्तावप्यनभ्यासदशायां न प्रामाण्यं स्वतोऽवतिष्टते; सन्देहविपर्ययाक्रान्तत्वात्तद्वदेव। अभ्यासदशायां तूभयमपि स्वतः।" प्रमेयकमलमार्त्तण्ड, पृ० १५१।

२. "नापि ज्ञप्तौ। सा हि निर्निमित्ता, सनिमित्ता वा ? न तावन्निर्निमित्ता; प्रतिनियतदेशकालस्वभावाभावप्रसङ्गात्। सनिमित्तत्वे किं स्वनिमित्ता, अन्यनिमित्ता वा ? न तावत्स्वनिमित्ता, स्वसंविदितत्वानभ्युपगमात्। अन्यनिमित्तत्वे तत्किं प्रत्यक्षम्, उतानुमानम् ? न तावत्प्रत्यक्षम्: तस्य तत्र व्यापाराभावात्।... नाप्यनुमानतः; लिङ्गाभावात्। प्रत्यक्षानुमानाभ्यां तत्प्रामाण्यनिश्चये स्वतःप्रामाण्यव्याघातश्च।" वही, पृ० १६६-६७।

अल्पज्ञों के लिए नहीं। बाधक के अभाव का निश्चय प्रवृत्ति के पहले होता है या उत्तरकाल में ? प्रवृत्ति के पहले होने पर तो भ्रान्तज्ञान में भी प्रमाणता का प्रसंग आएगा। उत्तरकाल में होने पर बाधकाभाव के निश्चय की अकिंचित्करता है, क्योंकि उत्तरकाल में बाधकाभाव के निश्चय के बिना ही प्रवृत्ति उत्पन्न हो जाती है।[1] इस प्रकार ज्ञप्ति की अनभ्यास दशा में भी परतः प्रमाण्य होता है और अभ्यास दशा में स्वतःप्रामाण्य होता है।

---

१. "प्रमाणे बाधककारणदोषज्ञानाभावात्प्रामाण्यावसायः; इत्यप्यभिधानमात्रम्; तदभावो हि बाधकाग्रहणे, तदभावनिश्चये वा स्यात् ? प्रथमपक्षे भ्रान्तज्ञाने तद्भावेपि तदग्रहणं कञ्चित्कालं दृष्टम्, एवमत्रापि स्यात्। 'भ्रान्तज्ञाने कञ्चित्कालमग्रहेपि कालान्तरे बाधकग्रहणं, सम्यग्ज्ञाने तु कालान्तरेपि तद-ग्रहणम्' इत्ययं विभागः सर्वविदां नास्मादृशाम्। बाधकभावनिश्चयोपि सम्यग्ज्ञाने प्रवृत्तेः प्राक्, उत्तरकालं वा ? आद्यविकल्पे भ्रान्तज्ञानेपि प्रमाण-त्वप्रसङ्गः। द्वितीयविकल्पे तन्निश्चयस्याकिञ्चित्करत्वं तमन्तरेणैव प्रवृत्ते-रुत्पन्नत्वात्।" प्रमाणमीमांसा, पृ० १७२।

# CONCEPT OF ĪŚVARA IN YOGA

SHIV KUMAR

The *Yoga* system has penetrated deep into other philosophical systems as it provides a fundamental basis for their practical aspects, though each of them has its own system of discipline. The system took a long course of development as it is found mentioned in the ancient Indian literature even earlier to the *sūtras* of Patañjali. The earliest systematic record of the doctrines of the *Yoga*, however, is found in the *sūtras* of Patañjali followed by various commentaries and sub-commentaries. Patañjali does not primarily aim at metaphysical theorising but grafts his doctrines on the background of the *Sāṁkhya* metaphysics. The system of Patañjali accepts twenty-five principles of the *Sāṁkhya* without forwarding any argument to establish them and also the other features of the *Sāṁkhya* like the three means of knowledge, the insentient *Pradhāna* as the cause of the universe, the plurality of the *Puruṣas* which are by nature pure, eternal and immutable but become indirectly the subject of experience of joy and sorrows and assume innumerable embodied form in the course of *saṁsāra*. That is why the *Yogabhāṣya*[1] claims to be an exposition of the *Sāṁkhya*. The *Yoga*, however, accepts *Īśvara* as an independent reality in addition to the categories of the *Sāṁkhya*. There is, however, divergence of opinion among the ancient and the modern scholars on the issue of the importance and the nature of the principle of *Īśvara* in *Yoga*.

The *Yoga* accepts *Īśvara* as an independent reality in addition to the *Prakṛti* and the *Puruṣa*. Though *Īśvara* is similar to the *Puruṣa* in respect of being sentient in nature, yet it cannot be included in the category of *Puruṣa*. Patañjali describes *Īśvara* as the *Puruṣaviśeṣa*, untouched by affliction, actions, deserts and impressions.[2] Patañjali does not consider the liberated *Puruṣa* as *Īśvara* for *Īśvara* is omniscient[3] while the *Puruṣa* is of the nature of pure consciousness. He postulates *Īśvara* as an object of meditation in *samādhi* and remover

1. Cf. Vyāsa's concluding remark on each chapter.
2. *Yogasūtra*, Varanasi, 1971, 1.24.
3. *Ibid*. 1.25.

of the obstacles coming in the way of arresting the activities of the, *citta*.[1] Vyāsa associates *Īśvara* with the characteristics of the *saguṇa* by introducing the idea of mercy for the creatures[2] and the connection of *Īśvara* with pure *Sattva* to make him possessor of supreme goodness and the author of the *Vedas*.[3] Thus, the *Īśvara* as postulated by Patañjali and upheld by Vyāsa has no important role in metaphysics. Vācaspatimiśra[4] relates *Īśvara* to metaphysics and holds that *Īśvara* causes the *Pradhāna* to come out of the state of equilibrium and to evolve into the universe. As regards the concept of *Īśvara* in the *Yoga*, Garbe[5] thinks that the conception of *Īśvara* of the *Yoga* is loosely inserted in the metaphysics of the *Sāṁkhya* merely to satisfy the theists and to facilitate the propagation of the theory of the universe expounded in the *Sāṁkhya*. Haridas Bhattacharya[6] also thinks that the idea of devotion to *Īśvara* was introduced into the *Yoga* system under the influence of the theistic religions like Śaivism and Vaiṣṇavism and since the *Yogasūtra* underwent revisions at theistic hand, the devotion to *Īśvara* was regarded to be powerful enough to bring about the highest kind of *samādhi*.

It may, however, be observed that the conception of *Īśvara* is neither loosely inserted nor is there any proof to regard it as an addition at later time in the original system of *Yoga*. It serves a practical need there. Patañjali has put forth various means of *samādhi* which results into the arrest of the activities of the *citta* and to cognise thereby the distinction between the *Puruṣa* and the non-sentient objects. The meditation on *Īśvara*, however, is considered to be the best among them because it is most helpful to bring about the difference between the *Prakṛti* and the *Puruṣa*.[7] Patañjali realises that the discriminative knowledge between the *Prakṛti* and the *Puruṣa* cannot be attained by mere repetition of the notion of the difference as the *Sāṁkhyas* prescribe. The discriminative knowledge can be attained by realising the true nature of the two. Hence, the contemplation upon the nature of *Īśvara* which is not essentially different from the *Puruṣa* may be most helpful to the knowledge of the true nature of the *Puruṣa* and to realise thereby its distinction

1. *Yogasūtra*. 1 29.
2. *Yogabhāṣya*, Varanasi, 1971, 1.23.
3. *Ibid*. 1.24.
4. *Tattva-Vaiśāradī*, Varanasi, 1971, 4.3.
5. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. XII p. 833,
6. *Cultural Heritage of India*, Vol. III, p. 87,
7. *Yogabhāṣya*, 1,23,

from the insentient objects. Moreover, Patañjali realises the difficulty of arresting the activities of *citta* also. The *citta* will, by nature, always be modified into the form of the objects presented to it. Hence, it is difficult to arrest the modification of the *citta* into the form of the objects without some other alternative. When the *citta* is concentrated upon *Īśvara*, it does not modify into the form of the other objects. The *Yoga* attaches supreme importance to the cessation of all mental activities because among the thinkers who understood the significance of mind as a store house of energy, the exponents of *Yoga* were among the foremost. So, the idea behind checking the activity of mind is of not allowing that energy to flow into different channels. When its flow is thus stopped, a tremendous energy is reserved ; which when given one outlet only flows so powerfully that it can reach far and penetrate forcefully into the 'Truth'. It is exactly like the water-stream, to which a dam is put and there is a huge storage of power. This only channel or outlet for the mind is in the direction of 'Truth', of which the *Īśvara* is a concrete form. All the qualities and virtues are supposed to emanate from 'Truth' and therefore, the symbol of 'Truth' is the *Īśvara* who possesses all the qualities in their perfect form. To give him a human figure and a name is a subsequent stage which also has an intention behind it. These are the qualities and the virtues which form the best aspiration of man, it is they who make human life full of value. Naturally, if the mind is directed to such a cluster of perfect qualities to whom we conveniently call *Īśvara*, the mind may travel far and penetrate the 'Truth'. The idea of an image as the object of meditation has another advantage. The abstract notion of a cluster of perfect qualities cannot serve well as the substratum for the fixation of mind. So the image.

Among the qualities of *Īśvara*, which may be said to be his special possessions, compassion is stressed by the author of *Yogabhāsya* which reminds us of the *Karuṇā*—one of the four exalted states of *Hīnayāna* and the *Mahākaruṇā* of the Mahāyānist. It is possible to try to interpret this as a borrowing on either side or to say that it is through the influence of theistic sects. But it may be better if we look at it from the following points of view: *Karuṇā* is a notion which comes forward from which corner we do not know and it catches the fancy of all those who come to know of it and then each of them tries to incorporate it in one's own system. For the religions of Jainism and Buddhism which have one person as the founder, the

Knower, the leader and the Centre of the cult, it was most natural to develop the notion of personal relation, and devotion to one who was as if the saviour. The introduction of *Karuṇā* into the *Yoga* may, therefore, be understood as synchronising with its popularity in such other contemporary religious sects. So, *Īśvara* as the cluster of good qualities and values is the concrete manifestation of reality. This reality, if it remains secluded has no attraction and use in our life as a means of elevating ourselves. It is *Karuṇā* which relates the reality to the human beings. It has also a relation with the world. This relation is expressed in terms of the character of a creator ascribed to *Īśvara* because the phenomena come out of reality. Whereas in the theistic systems, the creator character is prominent, in *Yoga*-system *Īśvara* is the propellor of the activity in the *Pradhāna* as Vācaspatimiśra would describe him and herein lies the contribution of Vācaspatimiśra to the system of *Yoga*, whereby he seeks an advance over the *Sāṁkhya*. The critics of the *Sāṁkhya* rightly pointed out that the pair of 'a conscious but inert' and 'an unconscious but active' principles can not suffice to explain the creation and realising the sense of this objection, Vācaspati puts *Īśvara* above the two so that the two principles become meaningful. The *Sāṁkhyas* had earlier tried at the solution of the same problem in a different way. The evolution is a self-motivated activity of the *Pradhāna*, but the *Sāṁkhyas* connect it with the twofold aim of *Puruṣa* and bring in a third factor calculated to induce the activity of the insentient *Pradhāna*. A middle stage between the position of the *Sāṁkhyas* and of Vācaspati is to be found in the *Yogabhāṣya* which does not approve the *puruṣārtha* as a motive force of activity, and which also does not allot the *Īśvara* that place and importance which Vācaspati assigns to it.

## TEACHING VEDĀNTA

SITA KRISHNA NAMBIAR

I have been mainly teaching *Vedānta,* that too *Advaita Vedānta* for the past 25 years. So I shall limit my paper to *Advaita Vedānta.* I was fortunate enough to have studied under well known teachers, all the three main schools of *Vedānta—Dvaita, Visiṣṭādvaita* and *Advaita.* Moreover I was born in a *Dvaita* background and my Professor Shri A.O.K. Warrior was a committed Advaitin. So I had the opportunity to have interesting discussions at home with my uncle and father, both Sanskrit scholars, and my Professor in the College. These discussions gave me a real interest in the subject. At the suggestion of my Professor, I read the complete works of Vivekananda at that impressionable age, which has left a lasting impact on me.

When I joined Indraprastha College in 1951, I discovered that in Delhi University only *Advaita Vedānta* was taught under *Vedānta* option. I suggested a number of times to include at least some basic texts of the other two main schools too in the course. But even today it has not been implemented. As a result the students of Delhi University who have passed with *Vedānta* option do not know anything about the *Viśiṣṭādvaita* and *Dvaita* philosophy. It is in the nature of students not to read anything which is not relevant from the examination point of view. Even today I feel that we can reduce some of the portion from *Śāṁkarabhāṣya* and introduce some basic texts of the other two schools.

Now I come to the actual teaching. Before starting a text I devote three to four periods in giving the backgroud of the subject. I start from the very beginning of the Aryan settlement in the Indo-gangetic plane, then come to the division of the individual's life into four *Āśramas* and the society into four *Varṇas.* I explain why the Vedas are called *śrutis* and *apauruṣeyas.* The students understand this term easily when they are told that the truths mentioned in the *Vedas* are eternal ones and these were "seen" by the *ṛṣis* and expressed through words, The example of Newton being the *draṣṭā* of the law of gravitation and not the creator of it helps the students to grasp the meaning of *apauruṣeya.* I then tell them about the *saṁhitās* if they have not studied the Vedic hymns. I tell them how the texts were preserved through the various *pāṭhas, Brāhmaṇas, Āraṇyakas* and

*Upaniṣads, Sūtras* and *Bhagavadgītā.* I also tell them about the *āstika* and *nāstika* schools of philosophy. The student normally gets puzzled that if all the *āstika* schools of philosophy believe in the authority of the *Vedas*, how comes it that they are different from each other. After satisfying their queries I start teaching the text, the *Upaniṣad, Gītā-bhāṣya* or *Brahmasūtrabhāṣya.*

I always encourage discussion and make the students think boldly and independently. Vedantic teaching cannot be dogmatic. It should be relevant to day life. Our *ācāryas* were so modest that they did not want to proclaim their teachings as their own. If they had done so there was no need for all the discussions and refutations in the *bhāṣyas.* They all (the *āstikas*) wanted to have the *śrutis* as authorities and declared that what they said was meant by the *śrutis* too. That is why sometimes they have to twist the texts to suit their meanings, e g. *Tat tvam asi.* The Dvaitins will have to read the text as *Śvetaketo tat tvam asi Svetaketo ! atat tvam asi).* For Śaṁkara it is easy to explain the *dvaita* texts as belonging to the *Vyāvahārika-sattā.* But even he has to face difficulties sometimes, For example the terms *vidyā* and *avidyā* in the *Īśopaniṣad. Vidyā* is normally taken as knowledge and *avidyā* as *karma.* In the verse where it is said *vidyāṁ cāvidyāṁ ca yastad vedobhayaṁ saha* Śaṁkara has a difficulty. According to him Knowledge of *Brahman* cannot be combined with *karma* (rituals). So he has to interpret *vidyā* as *devatājñāna.* If we forget Śaṁkara or even if we accept Śaṁkara's stand in this *Upaniṣad* that only the first verse is meant for the *Jñāni* and the rest is for *anātmajñatayā ātmagrahaṇāya aśakta*, we can interpret *vidyā* and *avidyā* as theoretical knowledge and practice. Mere theoretical knowledge of anything will not produce any result. Mere performance of an act without knowing how to do it, of course will produce some result, but that will not be the best result. So if we want to get the best result we have to act with knowledge. This is what is meant by *vidyāṁ cāvidyāṁ ca yastadvedobhayaṁ saha.* In the same way *sambhūti* and *asambhūti* can be interpreted as cause and effect, whether it is applied to the ordinary cause like over-eating and effect, stomach upset or the primeaval cause *Īśvara* or his creation, the Universe. Both have to be known or worshipped. Otherwise temporary remedy or no remedy in the previous case and egoism or fanaticism will be the result.

This brings me to the problem of *Jñānakarmasamuccaya.* This is very much discussed by Śaṁkara in his *Gītābhāṣya* and *Brahma-sūtrabhāṣya.* It is very difficult for students to understand why

Śaṁkara is so much against *karma*. By *karma* rituals are meant here. If we explain to the students, the nature of *mokṣa* according to Śaṁkara, then it becomes easier. For Śaṁkara *mokṣa* is not a thing to be attained. It is realisation of the *ātman*. It is an awakening. This cannot be attained through *karma*. It is a flash of knowledge. And once this awakening has come man has no purpose for performing rituals. That is why Śaṁkara cannot combine *jñāna* and *karma* at the highest stage. While, for the other *ācaryas mokṣa* is attaining God, who is an object, *karma* and *jñāna* have to be combined. Mere knowledge of God without any effort will not take man to his goal.

Yet another question which is put by students often is that of creation. According to *Advaita*, *Brahman* alone is real and the universe is unreal (*mithyā*). What is *mithyā*? What is 'unreal'? It really means 'the thing in itself is not as we see it'; not that it does not exist like *vandhyāputra*. So this universe is not real as we see it. Coming back to the question of creation. If there is no universe other than *Brahman* how do we justify all the passages like *yato vā imāni* .., *yathorṇanābhiḥ*...etc. After years of teaching and trying to shut up the students by saying that it is *māyā* and any more question as product of *māyā*, one day it suddenly became clear. This could be easily explained by the rope and the snake example. A person who under illusion sees the snake and not the rope wants to know the origin of the snake. At that moment he would not believe if he was told that there was no snake. The answer is that snake came from the rope, remained in the rope and disappeared (when knowledge dawned) into the rope. The rope is the *sṛṣṭi, sthiti, laya kāraṇa* of the snake. In the same way *Brahman* is the *Kāraṇa* of the Universe. Thus *yato vā imāni* is explained. Actually there was no snake other than the rope. In the same way there is no Universe other than the *Brahman*.

Usually I am faced with another question 'Is God partial', when I have to explain the line *yameva eṣa vṛṇute* ..in the verse *nāyamātmā* etc From the Advaitic interpretation this question does not rise. But from the dualistic point of view, if God chooses, why does he choose a particular person and not the other. This is beautifully answered by Ramakrishna Paramahaṁsa through his fish story. A mother cooks fish curry. She gives the eldest son one whole fish, the second one, a small baby, only the gravey. The mother is not partial. She knows who can digest what and who can manage what. In the same way the All Knowing God knows who is an *adhikārī* and who is not, His real nature can be understood only by

an *adhikārī*. Here the Advaitic interpretation too fits in very well. Only an *adhikārī* will choose to know the *Brahman—Ātman*. Only to him who chooses to know the *Ātman*, the *Ātman's* nature will be revealed. It is not that while trying to know something else, you come across *Ātman*.

The acceptance of *jīvanmukti* by the Advaitins raises some doubts in the students. Is it possible at all ? Why does a *jīvanmukta* suffer ? Can a *jīvanmukta* kill another, as for him there is no difference between life and death. These are the questions. A *jīvanmukta* lives in this body to experience his *prārabdha karma* while all the other *karmas* are burnt by *jñāna*. What is this experiencing of *prārabdha karma* ? There are certain *vāsanās* in him still working due to the momentum gathered from his present life as well as past lives. Till they subside he lives. He appears to be suffering or enjoying but as far as he himself is concerned he is not affected. Even though killing or eating dirt would not mean anything to him he would not do it because of his past *saṁskāras*. He has attained *jīvanmukti* by leading a disciplined life and that dlscipline will continue without any effort on his part.

For the past few years I am teaching the *Māṇḍūkyopaniṣad* with the *Gauḍapādakārikā* in the University. As years pass by I enjoy teaching this more and more. Normally the students want to know why '*Om*' is used as the symbol of *Brahman* (why not *īm im*, etc.). One explanation came to my mind recently. I do not know whether this is scientifically true. When one brings out the breath from the mouth through the wind pipe, the air is bound to come out in a round form and the sound '*O*' comes and when we stop, the lips come together and the sound 'm' comes. The same sound is made when the wind goes through the caves. That is why the ancient sages used to say that even the caves utter *Om*.

Now coming to the teaching of the meaning of *Om* itself as *a, u, m* representing *jāgrat, svapna* and *suṣupti* stages and the *amātrā* being the *turīya* stage. We say that we go from the gross to the subtle. A misunderstanding may arise that dream state is better than wakeful state and deep sleep is higher than both these states. It has to be made clear that these are various states one attains while meditating. When the external senses function it is called the wakeful state. While in meditation one is aware of his external surroundings he is in the first state. When he withdraws his sences into his mind and when only mind is functioning he is in the second

state, which is equal to that of dream state where too mind and not the physical body functions. When in the third state where both the senses and the mind do not function it is that state which is equal to *suṣupti*. One should not remain in this state. One should go to the next state called *turīya* where one is aware of his own self (which is one with the Supreme Self according to *Advaita*). It is dangerous to mistake the third state as *samādhi* and continue to enjoy it. It is called *laya*. It is of the nature of darkness where there is neither the awareness of *ātman* nor the awareness of the Universe.

Teaching of *Vedānta* can be very interesting. *Vedānta* if not made practical has no purpose to serve. I am in the habit of reading the text first without the help of any translation or commentary and form my own opinion. Then only I look into the commentaries. These commentaries were written at different times. I very often find an interpretation which would suit the present time. I always said that this was my own interpretation. I shall give one such example here. It is the well known passage from the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad—na vā re patyuḥ kāmāya patiḥ priyo bhavati...ātmanastu kāmāya sarvam priyam bhavati* Here the meaning is that all the objects become dear to us because of the self in them. I add here my own interpretation. We love all these things because ultimately it is the 'self' which loves the pleasure. If I do a sacrifice for my child or my husband ultimately it is me who is getting the happiness. If we go deep and know this self, the result is the same.

A Vedāntin (Advaitin) has an explanation for anything in this world. In the *vyavahārasattā* everything is possible. This understanding helps him to forgive others' shortcomings. He has no quarrel with any kind of religious worship. The supreme one without a second which is everywhere and in everything can be worshipped in any form, may it be Rāma, Kṛṣṇa, Śakti, a Cross, a Book or a Stone or even a Tree or River. The Truth is in everything.

Before I conclude I must say that to make *Vedānta* appealing to students and make it applicable to day life, the teachings of Shri Ramakrishna Paramahaṁsa has helped me a lot. His parables are so simple but full of Vedantic truths.

I have placed before my younger colleagues only a few points (I do not want to name them problems) which I came across while teaching. The younger minds being more alert will be able to give me some suggestions in turn which I welcome. As a traditional Indian teacher I believe in—*śiṣyādicchet parābhavam*.

# वेदान्त में जीवनदर्शन

राममूर्ति शर्मा

वेदान्तपरक जीवनदर्शन सम्बन्धी मान्यताओं पर विचार करने से पूर्व यह कह देना समीचीन होगा कि वेदान्त से हमारा तात्पर्य शाङ्कर वेदान्त से है। स्वतन्त्र दर्शन शब्द का व्युत्पत्ति परक अर्थ है 'जिससे देखा जाय'—दृश्यतेऽनेनेति दर्शनम्। यों तो विभिन्न प्रकरणों में इस शब्द के अनेक अर्थ हैं, किन्तु सामान्य रूप से दार्शनिक सम्प्रदायों के सन्दर्भ में दर्शन शब्द से उन विचार दृष्टियों का बोध होता है, जिनके द्वारा जगत् की कारणता, जगत् के स्वरूप, चेतन एवं अचेतन के समन्वय परमानन्द आदि पर विचार किया जाता है। जहाँ तक जीवनदर्शन का प्रश्न है, जीवनदर्शन मानव जीवन की निर्देशिका उस दृष्टि का नाम है जो मानव को प्रशस्त लौकिक सुख एवं अलौकिक आनन्द की प्राप्ति का मार्ग प्रदर्शन करती है। किन्तु चार्वाक प्रभृति भौतिकवादी दर्शनों के सन्दर्भ में यह दृष्टि मानव के ऐहिक सुख के सम्बन्ध में ही विचार करती है। विश्व के सभी दार्शनिक सम्प्रदाय किसी न किसी रूप में जीवन के सम्बन्ध में अपनी दृष्टि को प्रस्तुत करते हैं। यह बात दूसरी है कि किसी दार्शनिक सम्प्रदाय में यह जीवन दृष्टि अतिशय प्रखर होती है और किसी में मन्द। यदि कोई दार्शनिक सिद्धान्त जीवन के सम्बन्ध में अपने दृष्टिकोण को प्रस्तुत किए बिना ही अपनी दार्शनिक गाथा गाता है तो वह सही अर्थ में दार्शनिक कहलाने का अधिकारी नहीं कहा जा सकता—

व्यवहारमनादृत्य परमार्थो न विद्यते।

जहाँ तक वेदान्तदर्शन का सम्बन्ध है, इस दर्शन ने जीवन के सम्बन्ध में एक ऐसी समन्वित दृष्टि प्रदान की है जो ऐहिक एवं पारलौकिक सुख के निमित्त व्यावहारिक एवं वैज्ञानिक दृष्टि को प्रस्तुत करती है। निश्चय ही वेदान्त का जीवनदर्शन आदर्शपरक है, किन्तु वह यथार्थ-व्यवहार से दूर नहीं कहा जा सकता। उसका यथार्थ आदर्श का पूरक है एवं आदर्श यथार्थ का प्रतिफल। जीवन के सम्बन्ध में वेदान्त की स्पष्ट दृष्टि होने पर भी इस दर्शन को जीवन से दूर समझा गया, यह आश्चर्य है। इसका बहुत-कुछ कारण वेदान्ती शङ्कर का मायावाद एवं जगन्मिथ्यात्व का सिद्धान्त है, जिसके व्यावहारिक पक्ष को न समझने के कारण वेदान्तदर्शन को जीवन से अछूता घोषित कर दिया गया। किन्तु यह खेद का विषय इसलिए नहीं है कि जिनमें आदर्श मानवजीवन यापन करने की लालसा थी वे भारतीय एवं विदेशी वेदान्त के जीवनदर्शन से अद्भुत लाभ ग्रहण करते ही रहे और अधुना भी

कर रहे हैं। स्वामी रामतीर्थ, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्द, अरविन्द घोष, महर्षि रमण एवं वर्तमान में सर्वोदयी आचार्य विनोबा वेदान्तिक जीवनदर्शन के साक्षात् प्रतिमान कहे जा सकते हैं। आचार्य विनोबा ने तो अपने निबन्ध—हमारा मिशन कुल दुनिया को अद्वैत बनाना है के अन्तर्गत यह स्पष्ट रूप से सिद्ध कर दिया है कि इस जीवन मे सर्वोदय की सम्भावना अद्वैतिक जीवनदर्शन से ही हो सकती है।[1] इसी प्रकार जर्मन दार्शनिक शापेनहर ने औपनिषद् वेदान्त से लाभान्वित होकर ही यह कहा था कि उपनिषदों ने मुझे इस जीवन मे सान्त्वना प्रदान की है तथा मृत्यु के समय मे भी यही सान्त्वना प्रदान करेंगे। इस प्रकार वेदान्त के मिथ्यात्व ज्वर से केवल वे ही आक्रान्त थे जिनमे न तो इस दर्शन को समझने की दृष्टि थी और न जो जीवन को सही अर्थ मे समझने के अभिलाषी थे। ये या तो उदरंभरि तत्त्वदर्शी थे जिनका महान उद्देश्य उदरपूरण मात्र था या वे स्वमत पक्षपाती मनीषी जिनका एकमात्र लक्ष्य छिद्रान्वेषण के अतिरिक्त और कुछ नहीं था। यहाँ यह स्वीकार करना अपेक्षित है कि मात्र वेदान्त का दुन्दुभि-नाद करने वाले एव नाम मात्र को भी व्यवहार मे वेदान्त का स्पर्श न करने वाले तथाकथित वेदान्ती भी इस दर्शन के अपयश के हेतु है। सही तो यह है कि अच्छे से अच्छा सिद्धान्त व्यावहारिकता के अभाव मे मस्तिष्क का व्यायाम मात्र होता है। अपने युग के महान् जीवनदार्शनिक विवेकानन्द ने इसी तथ्य की ओर संकेत करते हुए कहा था—

If it is absolutely impracticable, no theory is of any value whatever, except as intellectual gymnastics.[2]

शाङ्कर-वेदान्त सम्बन्धी जीवनदर्शन की चर्चा करते समय यह कथन उपयुक्त होगा कि किसी भी दर्शन की जीवन सम्बन्धिनी दृष्टि के मूल में कुछ मानव मूल्य एव आस्थाये निहित रहती हैं। महान् वैज्ञानिक सी० वी० रमन ने भी इन महान् मूल्यों की खोज को ही वास्तविक जीवन का आधार माना है।[3] अत एव वेदान्तदर्शन के परमाचार्य शङ्कर ने भी अपने दर्शन मे मानव मूल्यो की चर्चा की है। शाङ्कर-दर्शन के अन्तर्गत निश्चय ही उत्कृष्टतम मानव मूल्य आत्मसाक्षात्कार है जिसके अपरपर्याय ब्रह्मज्ञान, आत्मबोध, तत्त्वदर्शन, स्वरूपज्ञान एवं मोक्ष हैं। समग्र रूप से मानव के समस्त क्रिया-कलाप के औचित्य का मानदण्ड भी आत्मसाक्षात्कार है। फलतः जो कर्म आत्मसाक्षात्कार में प्रत्यक्ष रूप से सहायक न होकर भी बाधक नहीं हैं, वे सत् हैं तथा तदितर असत्। आत्मसाक्षात्कार जीवन की वह स्वाभाविक एवं मूल स्थिति है जिसमे वह ममत्व एवं परत्व के भाव से रहित तथा सुख एवं दुःख से विरहित आत्मतत्त्व का दर्शन करता है। यहाँ यह कथन सगत होगा

१. विनोबा, भूदान यज्ञ (साप्ताहिक), ६ मार्च १९६५
२. देखिए, Complete works of Swami Vivekanand, Vol. II, p. 289
३. देखिए, डा० सी० वी० रमन का दीक्षान्त-भाषण, नव० १९५०

कि आत्मसाक्षात् मे सहायक होने के कारण वेदान्त में सत्कर्मों की निष्ठा तो अपेक्षित समझी ही गई है, किन्तु इसके अतिरिक्त इस दर्शन में लौकिक अभ्युदय को भी मानव का प्राप्तव्य बतलाया गया है।[1] किन्तु वेदान्त का यह अभ्युदय व्यापक एवं प्रधान लक्ष्य में बाधक कदापि नही है। यही इस दर्शन की विशेषता है। स्वयं आचार्य शङ्कर ने गीताभाष्य[2] में समस्त प्राणियों की सुखप्राप्ति की कामना का उल्लेख किया है। आचार्य ने स्पष्ट रूप से भोगापवर्गौ पुरुषार्थौ[3] कह कर भोग एवं मोक्ष दोनो को ही जीवन का प्राप्य बतलाया है।

यहाँ यह अवश्य स्वीकार्य है कि वेदान्त में मात्र सांसारिक भोग ही नहीं अपितु स्वर्ग के भोग भी विनाशशील एवं मोक्ष में बाधक बतलाए गए है। इस प्रकार यद्यपि परमार्थतः आत्मसाक्षात्कार ही जीव का चरम लक्ष्य है, परन्तु यह सत्यम्, शिवम् एवं सुन्दरम् की पृष्ठभूमि पर आधारित है। आत्मसाक्षात्कार जीवन का चरम लक्ष्य है एव ससार उसकी प्राप्ति के लिए की जाने वाली जीवन यात्रा। संसार की जीवन यात्रा में जीवनदर्शन की अपेक्षा अनिवार्य रूप से स्वीकार्य है। वेदान्तिक जीवनदर्शन का मूल कर्मवाद अर्थात् कर्मसिद्धान्त है। कर्मसिद्धान्त भारतवर्ष ही नहीं, समस्त, विश्व की आचारसंहिता का मूल मन्त्र है। इस सिद्धान्त के अनुरूप कर्मफल अवश्य भोग्य है। क्योंकि वेदान्तदर्शन के अनुरूप तत्त्वज्ञान होने पर जीव के संचित एवं संचीयमान कर्म तो नष्ट हो जाते है, किन्तु प्रारब्धकर्म का नाश नहीं होता। कर्मफल की अवश्य योग्यता का यह विचार मानव जीवन के लिए यह दृष्टि प्रदान करता है कि उसे किसी कार्य को करने से पूर्व यह समझ लेना चाहिए कि उसे निज कृत्य का फल अवश्य भोगना है। वस्तुतः यदि वर्तमान युग का नितान्त ईर्ष्या, द्वेष एवं घृणा से युक्त एवं परमूलकर्तन मे तत्पर मानव कर्मफल की भोग्यता में विश्वास कर ले तो उसका हृदय दर्पण सा स्वच्छ हो सकता है तथा उसका जीवन सुख एवं सौष्ठव से आपूरित हो सकता है। वेदान्त की यह स्थापना भी उसके जीवन दर्शन को व्यापक एवं वैज्ञानिक रूप प्रदान करती है कि बलवान् कर्मों का भोग तो इसी जीवन में भोग लिया जाता है, किन्तु जिन कर्मों का फल इस जन्म में नहीं भोगा जाता वे पुनर्जन्म में मुक्त होते है। इस प्रकार वेदान्त की पुनर्जन्म की कल्पना भी उसके जीवनदर्शन को स्पष्ट करती है। इस प्रकार वेदान्त के अनुरूप संसार चक्र की प्रवृत्ति का हेतु कर्म ही है। आधुनिक युग की असफलताओं से उद्विग्न एवं निराश मानव को वेदान्तिक जीवनदर्शन का यही उपदेश है कि उसे प्रारब्ध का भोग करते समय उद्विग्न नहीं होना चाहिए, अपितु स्वकर्तव्य में रत होना चाहिए।[4] कर्मफल की ओर संकेत करते हुए वेदान्त में यह स्पष्ट कह दिया गया है

१. शा० भा०, गीता, १०।१३
२. शा० भा०, ब्रह्मसूत्र, १।३।३०
३. शा० भा०, तै० उ०, २।१
४ 'प्रारब्धमखिलं भुञ्जन्नोद्वेगं कर्तुमर्हति'। अपरोक्षानुभूति, ८९

कि जहाँ उत्कृष्ट कर्मों का सम्पादन करके मनुष्य स्वर्गादि लोकों को प्राप्त करता है, वहाँ निकृष्ट कर्मों के द्वारा वह निकृष्ट लोक एवं देह को प्राप्त करता है। इतना ही नहीं, मनुष्य के वर्तमान कर्मों का आधार उसके गत कर्म भी हैं जिनकी प्रेरणा एवं पृष्ठभूमि से वह वर्तमान में कर्मरत है। कदाचित् इसीलिए स्वामी विवेकानन्द ने गत कर्मों को कारण एवं वर्तमान कर्मों को कार्य का रूप प्रदान किया था।[1]

ईसाई एवं इस्लाम की जीवन दृष्टि के विपरीत वेदान्तदर्शन पुनर्जन्मवाद सिद्धान्त को स्वीकार करता है तथा प्रारब्ध कर्मफल भोग के सिद्धान्त के आधार पर जहाँ मानव को एक ओर कर्म के सम्बन्ध में न्यायपूर्ण दृष्टि का बोध कराता है, वहाँ दूसरी ओर उसे कर्मजन्य दुःख भोग के सम्बन्ध मे सान्त्वना देते हुए पुनः सुख की कामना से सत् कर्मों के प्रति प्रेरित भी करता है। यदि विचार कर देखा जाए तो वर्तमान में किया गया फल भोग पूर्व ऋण चुकाने के समान ही है एवं वर्तमान के शुभ एवं अशुभ कर्म मानव की भविष्यत् की सत् एव असत् संपत्ति के ही पूर्व रूप हैं।

साथ ही, ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ एवं संन्यास आश्रम की व्यवस्था को स्वीकार करके वेदान्त ने ऐसी जीवन पद्धति को अपनाया है, जिसके द्वारा मनुष्य व्यक्तिगत साध्य की उपलब्धि के साथ-साथ सामाजिक दायित्वों का भी निर्वाह करने में समर्थ होता है। वर्तमान परिस्थितियों के परिप्रेक्ष्य में यहाँ यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि यदि आधुनिक युग का मानव ब्रह्मचर्यादि आश्रमों का निर्वाह करता तो वर्तमान युग की विविध प्रकार के नियोजन आदि की समस्याएँ स्वतः सुलझ जातीं। परिणामतः ब्रह्मचर्य आश्रम गृहस्थाश्रम न बन जाता और न वानप्रस्थ एवं संन्यास गृहस्थाश्रम का रूप ग्रहण कर लेते।

वेदान्तिक जीवनदर्शन की वैज्ञानिक प्रक्रिया का स्वरूप संस्कारवाद के अन्तर्गत देखने को मिलता है। इस सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य जिन कर्मों का सम्पादन करता है उनका प्रभाव उसके मानसपटल पर अवश्य पड़ता है। सत् एवं असत् कर्मों से निर्मित ये संस्कार ही मानव में सत् एवं असत् वृत्ति का निर्माण करते हैं और यह वृत्ति ही मानव को पुनः पुनः सत् एवं असत कर्मों में प्रवृत्त करती है। जैसाकि वेदान्तपरिभाषाकार ने स्वीकार किया है, वृत्ति से यहाँ हमारा तात्पर्य अन्तःकरण के परिणाम विशेष से है।[2] प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक फ्रायड ने भी चेतन एवं अवचेतन मन के रूप मे संस्कारवाद के सिद्धान्त को स्वीकार किया था।

ईश्वरवाद वेदान्तिक जीवनदर्शन का आधारभूत सिद्धान्त है। वेदान्त में जीव के सत् एवं असत् कर्मों के फल का दाता ईश्वर ही है। जड़ कर्मों में स्वयं

---

१. *A Philosophical Quarterly*, April, 1910, p. 81

२. 'अन्तःकरणस्य परिणामविशेषो वृत्तिः' वेदान्तपरिभाषा, १

फल प्रदानता सम्भव न होने के कारण ईश्वरवाद की कल्पना नितान्त अपेक्षित ही है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि जैन, बौद्ध, मीमांसा एवं निरीश्वर सांख्य के समक्ष यह प्रश्न चिह्न अनुत्तरित ही रह गया था। शाङ्कर-वेदान्त का ईश्वर जीव को विभिन्न प्रकार के शुभाशुभ फल अवश्य प्रदान करता है, किन्तु उसके स्वकृत कर्मों के आधार पर ही। स्वतन्त्र रूप से न वह किसी को सुख देता है और न दु:ख। इस प्रकार ईश्वर का स्वरूप एक निष्पक्ष न्यायाधीश का स्वरूप है। वेदान्त का ईश्वर न किसी को ऊंचा उठाता है और न किसी का अधःपतन करता है। वह तो जीव के उन्नत एवं निकृष्ट कर्मों के अनुसार ही उसे फल देता है। इस प्रकार वेदान्त में ईश्वर-कृपा एवं ईश्वर-प्रार्थना के सिद्धान्त भी अपना स्वतन्त्र अर्थ रखते हैं। वेदान्त में ईश्वर-कृपा की संगति यही है कि जीव ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त करके सत् कर्म में प्रवृत्त हो तथा जो कुछ प्राप्त किया है उसे ईश्वर-कृपा का फल समझकर धैर्यपूर्वक भोगे। ईश्वरोपासना एवं प्रार्थना का उद्देश्य भी वेदान्त में आत्मालोचन, आत्मपरिष्कार एवं चित्त शुद्धि के अतिरिक्त और कुछ नहीं कहा जा सकता। इसके अतिरिक्त वेदान्त में ईश्वर का अन्तर्यामित्व प्राणी को असत् कर्मों से घृणा एवं सत् कर्मों में प्रतिष्ठा का अप्रत्यक्ष उपदेश करता है। इस प्रकार वेदान्त का ईश्वरवाद मनुष्य को कर्मण्यता की सक्रिय दृष्टि प्रदान करता है। साथ ही ईश्वरवाद का यह सिद्धान्त वैज्ञानिक दृष्टि पर आधारित होने के कारण मात्र कल्पना नहीं कहा जा सकता।

अब यहाँ यह कह देना उपयुक्त होगा कि वेदान्तिक जीवनदर्शन का पर्यवसान जीवन्मुक्ति के लौकिक एवं अलौकिक के समन्वयात्मक सिद्धान्त में हुआ है। जीवन्मुक्ति का यही आशय है कि मानव इसी संसार में रहते हुए मुक्ति प्राप्त कर लेता है। जीवन्मुक्ति उस स्थिति का नाम है, जिसमें जीव ब्रह्मस्वरूपता रूप निज आनन्दमय स्वभाव को प्राप्त करके समस्त संसार में एकात्मवाद का अनुभव करता है। संप्रदायवाद से थोड़ा हटकर मुक्ति या ब्रह्म की स्थिति को मानव की धर्म, जाति एवं रूप रंग के भेद से रहित स्वाभाविक स्थिति का रूप कहा जा सकता है। मानव की यही निश्छल एवं निर्मल स्थिति समस्त विश्व में एकात्मवाद का अनुभव कर सकती है। आज के सन्दर्भ में जीवन्मुक्ति को इसी दृष्टि से देखने की अपेक्षा है, और यह वेदान्त के विपरीत कदापि नहीं है। मेरे विचार से ब्रह्म को भी इसी व्यापक स्थिति का नाम समझना चाहिए। वेदान्त के अनुसार जीवन्मुक्त प्राणी ममत्व एवं परत्व की भावना से उठकर समस्त संसार के साथ समत्व का व्यवहार करता है। उसके द्वारा स्वभावत: शुभ कर्मों का ही सम्पादन होता है, यों वह 'शुभाशुभ परित्यागी' होता है। यहाँ यह आक्षेप स्वाभाविक है कि जब जीवन्मुक्त प्राणी का शुभाशुभ का भेद समाप्त हो जाता है तो उसके द्वारा शुभ कर्मों का ही सम्पादन क्यों होता है। इस सम्बन्ध में वेदान्त का यही समाधान है कि जीवन्मुक्ति के स्तर

तक पहुँचते-पहुँचते प्राणी का चित्त ऐसा परिष्कृत हो जाता है कि उसके द्वारा सहज रूप से शुभ कर्मों का ही सम्पादन होता है। इस प्रकार जीवन्मुक्ति मानव की उस व्यवहार-दशा का नाम है जिसमें वह इस संसार में रहकर अनासक्त्यभाव से सत् कर्मों का पालन करते हुए परम शान्तिपूर्ण जीवनयापन करता है। जहाँ तक जीवन्मुक्ति की योग्यता का प्रश्न है, यों तो वेदान्त में नित्यानित्यवस्तुविवेक आदि अनेक योग्यताओं का निर्देश किया गया है, किन्तु प्रत्यक्ष एवं प्रधान रूप से चित्त की स्वच्छता ही जीवन्मुक्ति के लिए अपेक्ष्य है। चित्त की यह स्वच्छता हिन्दू, मुस्लिम, सिक्ख, ईसाई आदि सभी धर्मों में सम्भव है। इस प्रकार वेदान्त के द्वार बिना किसी धर्म एव सम्प्रदाय आदि की अपेक्षा के मानव मात्र के लिए खुले हुए हैं। 

संक्षेप में यह कह देना समीचीन होगा कि सांसारिक दुःखों से सन्तप्त मानव को सुख एवं सान्त्वना प्रदान करने वाला यदि वेदान्त है तो सुखमय जीवन का यापन करने वाले व्यक्ति को निर्लिप्त भाव से जीवन का उपदेश देने वाला भी यही दर्शन है। वेदान्त ही अकर्मण्य को कर्मण्य एवं अपूर्ण को पूर्ण बनाने का मार्ग प्रदर्शन करता है। इसके अतिरिक्त वेदान्त का उद्देश्य जहाँ ससीम व्यष्टि को असीम समष्टि का स्वरूप प्रदान करना है, वहीं एकात्मवाद सिद्धान्त के आधार पर भौतिक दृष्टि एवं धर्मजात्यादि के कारण संसार के असमान मानवों को एक सूत्र में बाँधना भी उसका परम उद्देश्य है—



सर्वं खल्विदं ब्रह्म।

# मीमांसादर्शन में प्रभाकर का अख्यातिवाद

भगवती प्रसाद डिमरी

ख्याति शब्द ख्या (प्रकथने) धातु से क्तिन् प्रत्यय से निष्पन्न होता है, जिसका अर्थ दर्शन में ज्ञान होता है। शुक्ति में रजत एवं रज्जु में सर्प का ज्ञान ख्याति ही है। भारतीय दर्शन में ख्यातिवाद का सिद्धान्त अत्यन्त महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त है तथा यह ज्ञान की यथार्थता एवं अयथार्थता से सम्बद्ध है। यथार्थज्ञान को प्रमा कहते हैं[1] तथा अयथार्थज्ञान को अप्रमा। अप्रमा के अन्तर्गत संशय, विपर्यय स्मृति तथा तर्क आते हैं अतः ये सभी अयथार्थज्ञान हैं। विपर्ययज्ञान का स्पष्टीकरण भारतीय दर्शन में विभिन्न ख्यातियों के माध्यम से किया गया है जैसे विज्ञानवादी बौद्ध 'आत्मख्याति', शून्यवादी 'असतख्याति', नैयायिक 'अन्यथाख्याति', प्रभाकर-मीमांसक 'अख्याति', अद्वैतवेदान्ती 'अनिर्वचनीयख्याति' तथा रामानुज 'सत्ख्याति' के रूप से करते हैं। इस विपर्ययज्ञान को 'मिथ्याज्ञान', 'अयथार्थज्ञान', 'अध्यास' एवं 'अविद्या' आदि कई नामों से अभिहित किया गया है।

सूर्य के तीव्र प्रकाश में चमकती हुई सीपी को देखकर उसका सीपी के रूप में ज्ञान नहीं होता अपितु उस सीपी की प्रतीति रजत के रूप में होती है जोकि विपर्ययज्ञान है तथा हम कह देते हैं कि 'यह रजत है'। प्रभाकर के मत में शुक्ति को रजत समझने में हम शुक्ति में रजत के गुणों का आरोप नहीं कर लेते हैं अपितु द्रष्टा वस्तुतः प्रस्तुत (शुक्ति) और अप्रस्तुत (रजत) दोनों के समान गुणों को देखकर तथा शुक्ति और रजत के मध्य विशेषताओं का ध्यान न करके शुक्ति में रजत का ध्यान करता है। मस्तिष्क की दुर्बलता के कारण तथा शुक्ति में रजत की चाकचिक्यादि सादृश्यता के कारण प्रस्तुताप्रस्तुत की विशेषताएं ध्यान में नहीं आती। रजत का स्मरणात्मकज्ञान और शुक्ति के व्यावर्तक गुणों का ध्यान न होना ही भ्रान्ति है। अख्यातिवादी मीमांसक शुक्त्यादि में रजतादि के ज्ञान को मिथ्या नहीं मानता, इसी कारण वे भ्रम को स्वीकार नहीं करते।[2] 'इदं रजतम्' भ्रमस्थल में रजत किसी भी प्रकार नहीं है और प्रतीति के समय भी उत्पन्न नहीं होता है। 'इदम्' अंश का ही प्रत्यक्ष होता है रजतांश का नहीं। 'इदम्' अंश के सदृश होने के कारण रजत का जो पूर्वसंचित संस्कार है उसका उद्बोध हो जाता है उसी से रजत का स्मरणमात्र

---

१. 'यथार्थानुभवः प्रमा।', तर्कभाषा, पृ० १३, साहित्य भण्डार, मेरठ, १९७२

२. 'न च परेषामप्यनुसन्धानप्रत्यये विकल्पमात्रवादिनां द्वयमिदमस्तीति सिद्धम्।'
—बृहती, पृ० ५३, मद्रास विश्वविद्यालय, १९३४

होता है न कि अनुभव। इस प्रकार स्पष्ट है कि मीमांसक 'इदं रजतम्' में ज्ञान के दो पक्ष मानते हैं—यथार्थ और स्मृति। 'इदं' यथार्थज्ञान का बोधक है और 'रजतम्' स्मृत्यात्मक ज्ञान का। सत्ख्यातिवादी रामानुज आदि आचार्य भी सभी ज्ञानों को यथार्थ मानते हैं।[1] शुक्ति में होने वाले 'इदं रजतम्' भ्रमज्ञान में भी वे रजतांश की विद्यमानता मानते हैं चाहे वह अल्प मात्रा में ही क्यों न हो लेकिन प्रभाकर मीमांसक शुक्ति मे रजतांश की विद्यमानता नही मानता।

अख्यातिवादियों का कहना है कि शुक्ति को रजत, रज्जु को सर्प समझने में हम शुक्ति में रजत के गुणों का स्मरण करके ध्यान कर लेते हैं। ज्ञान कदापि मिथ्या नहीं होता। उसमें आंशिक सत्यता अवश्य विद्यमान रहती है। भ्रान्ति को स्वीकार न करने के कारण ही इसे अख्याति कहते हैं। प्रस्तुत स्थल पर यह शंका स्वाभाविक है कि यदि अख्यातिवादी-मीमांसक भ्रमात्मक ज्ञान को स्वीकार नही करते तो शुक्ति में रजतरूप भ्रान्तिमूलक ज्ञान का कारण क्या है ? इसके सन्दर्भ में अख्यातिवादी का कथन है कि पुरोवर्ती इदं-रूप यथार्थज्ञान है और रजत-रूप स्मृत्यात्मक। इन दोनों ज्ञानों के भिन्न-भिन्न रूप से ग्रहण न होने के कारण ही शुक्ति का रजत रूप में ज्ञान होता है। दोनों ज्ञानों (प्रत्यक्षात्मक एवं स्मृत्यात्मक) के भिन्न-भिन्न रूप में ग्रहण न होने के कारण ही इसे 'भेदाग्रह' तथा 'विवेकाग्रह' भी कहा जाता है।

प्रभाकर के मत में समस्त ज्ञान यथार्थ ही होते हैं परन्तु शुक्ति में रजत का, रज्जु में सर्प का भ्रम भी सर्वत्र प्रचलित है। दोनों अपने-अपने स्थान पर सत्य हैं। स्मृति के दोष से उपलभ्यमान 'इदं' यथार्थ तथा स्मृत रजत पदार्थ के आपस में भेद का ज्ञान न होने से ही यह भ्रम होता है यही 'भेदाग्रह' है। शुक्ति जोकि प्रत्यक्ष है उसमें स्मृत्यात्मक-ज्ञान रजत है जिसे पहले देखा गया है उस पूर्वदृष्ट रजत का ज्ञान हो जाता है। यही भ्रम का मुख्य कारण है। शुक्ति तथा रजत दोनों का ज्ञान यथार्थ है।[2] इसी कारण इसे अख्याति कहा जाता है। शुक्ति को देखकर अनुभव तो चमक का होता है और स्मरण होता है रजत का इसी अव्यवस्था का नाम ही भ्रान्ति है।[3] संस्कारजन्य सादृश्य के आधार पर 'इदं रजतम्' स्मृतिमात्र है, अतः

१. 'यथार्थं सर्वविज्ञानमिति वेदविदां मतम्।

—श्रीभाष्य १।१।१, गवर्नमेंट सेन्ट्रल प्रेस बम्बई, १९१४

२. 'रजतमिदमिति नैकं ज्ञानम् किन्तु द्वे एते विज्ञाने। तत्र रजतमिति स्मरणं तस्याननुभवरूपत्वान्न प्रामाण्यप्रसङ्गः। इदमित्यपि विज्ञानमनुभवरूपं प्रामाण्यमिष्यत एव। भ्रान्तिरूपता चात्र रजतज्ञानस्य स्मरणरूपस्यैव ग्रहण-व्यवहारप्रवर्तकतया व्यवहारकाले विसंवादकत्वात्।'

—प्रकरणपञ्चिका, पृ० ४२, चौखम्भा संस्कृत ग्रंथमाला, १९०४

३. Das Gupta (S.N) *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, p. 386, Cambridge University Press, London, 1963

स्पष्ट है कि पुरोवर्ती इदं-रूप यथार्थज्ञान और रजत-रूप स्मृतिज्ञान भिन्न-भिन्न यथार्थज्ञान हैं। इस सिद्धान्त का विवेचन करने से स्पष्ट प्रतीत होता है कि स्मृति का रजतज्ञान होने में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। 'स्मृतिप्रमोष' के कारण ही शुक्ति का यथार्थज्ञान शुक्ति के रूप में न होकर रजत के रूप में होता है।[1] 'स्मृति-प्रमोष' का तात्पर्य है स्मृति का प्रमुषित हो जाना अर्थात् लुप्त हो जाना।[2] इतना तो स्पष्ट है कि शुक्तिज्ञान में रजतज्ञान का आधार जो रजत है वह तो सत्य ही है। इस प्रकार प्रभाकर मीमांसक के भ्रान्ति-सम्बन्धी मत को 'अख्याति', 'विवेकाख्याति' 'भेदाग्रह' तथा 'स्मृतिप्रमोष' के नामों से जाना जाता है।

अख्यातिवादी के अनुसार जिसे 'विपर्यय' कहा जाता है वह मिथ्याज्ञान नहीं है। ज्ञान स्वप्रकाश है। 'इदं रजतम्' में जो चेतना अभिव्यक्त होती है वह भी भ्रान्ति नहीं है। जब हम सीप को भूल से चाँदी समझ लेते हैं तो वह भूल उसके अन्तर्गत दो भिन्न-भिन्न तत्त्वों अर्थात् चाँदी के विचार 'इदम्' के संस्कार में भेद न करने के कारण है। हम प्रत्यक्ष देखे गए तथा स्मरण किए गए तत्त्वों को एक मनोवृत्ति में मिश्रित कर देते हैं। हम शुक्ति का बोध रजत के रूप में नहीं करते क्योंकि शुक्ति कभी भी चैतन्य के अन्दर प्रविष्ट नहीं हुई, कारण यह है कि जिस विचार का स्मरण किया जाता है वह तथ्यानुकूल नहीं होता। 'यह चाँदी है' इस प्रकार के निर्णय करने पर ज्ञाता जब शुक्ति के टुकड़े को उठाता है तो 'यह केवल एक सीप का टुकड़ा है' इस निर्णय द्वारा पूर्वरजतज्ञान का निराकरण हो जाता है। यह भूल प्रस्तुत तथा स्मृत तत्त्वों में भेद न कर सकने के कारण है। प्रत्यक्ष देखा गया तत्त्व 'यह' और स्मरण किया गया 'रजत' दोनों तत्त्व सत्य हैं, केवल मात्र दोनों में जो भेद है उसकी 'अख्याति' है।

शुक्ति में रजत तथा रज्जु में सर्प का जो भ्रान्तज्ञान होता है उसके सम्बन्ध में प्रभाकर का कहना है कि शुक्ति के साथ चक्षु का सन्निकर्ष होता है और ज्ञान होता है रजत का। रजत के साथ चक्षुरिन्द्रिय का सन्निकर्ष नहीं होता क्योंकि रजत तो वहाँ विद्यमान नहीं होता अतः शुक्ति के साथ चक्षुरिन्द्रिय का सन्निकर्ष होता है। अतएव वहाँ पर शुक्ति का ज्ञान होना चाहिए न कि अप्रस्तुत रजत का। ऐसी

१. Sharma (Har Dutt) *Brahmasūtra Catuḥsūtrī*, p. 13., Oriental Book Agency, poona, 1967

२. 'तथा च रजतस्मृतेः पुरोवर्तिद्रव्यमात्रग्रहणस्य च मिथः स्वरूपतो विषयतश्च भेदाग्रहात्, संनिहितरजतगोचरज्ञानसारूप्येण 'इदं' 'रजतमि'ति भिन्नेऽपि स्मरणग्रहणे अभेदव्यवहारं च सामानाधिकरण्यव्यपदेशं च प्रवर्तयतः।'
—ब्र० सू० शा० भा०, उपोद्घात, भामती, गोविन्दमठ टेढ़ीनाम, वाराणसी, २०२८

स्थिति में 'इदं रजतम्' में सर्वप्रथम शुक्ति का प्रत्यक्ष होता है तथा शुक्ति के प्रत्यक्ष के साथ ही रजत का स्मरणात्मक ज्ञान भी होता है। रज्जु अथवा शुक्ति के साथ चक्षु का सन्निकर्ष होने पर भी नेत्रगत दोष या मन्दप्रकाश के कारण सीपी और रज्जु के विशेष गुणों का ध्यान न करके उनके सदृश रजत तथा सर्प के गुणों का स्मरणात्मक ज्ञान द्रष्टा को होता है। सीपी वाह्य जगत् तथा पुरोवर्ती होने के कारण चक्षु का विषय है तथा रजत का स्मरणात्मक ज्ञान आत्मा में है, अतः भ्रान्ति नहीं हुई। क्योंकि न तो रजत शुक्ति है और न शुक्ति ही रजत है। अतः कहा जा सकता है कि भिन्न-भिन्न ज्ञानों को एक साथ मिला देना तथा एक वस्तु को दूसरी वस्तु के रूप में जानना ही भ्रम है। इस प्रकार **प्रभाकर-मीमांसक** भ्रम सम्बन्धी सिद्धान्त को अख्याति के द्वारा स्पष्ट करता है।

प्रभाकर-मीमांसक भ्रम को नहीं मानते अपितु यह स्वीकार करते हैं कि स्मृति में दोष होने के कारण भेदज्ञान का अभाव रहता है। परिणामस्वरूप भ्रान्ति के स्थान पर ज्ञान का अभावमात्र रहता है तथा कोई भावात्मक वस्तु होती ही नहीं जिसे हम भ्रम का नाम दे सकें। इस प्रकार प्रभाकर ने भ्रम को यथार्थज्ञान मानकर भी स्मृतिप्रमोष के रूप में स्पष्ट करके एक नई मान्यता का प्रतिपादन किया है।

# वैदिक धारा से औपनिषद् धारा का विकास

मंगलदेव शास्त्री

सांस्कृतिक दृष्टि से वैदिक धारा से औपनिषद् धारा के विकास को समझने के लिए संक्षेप में वैदिक धारा के स्वरूप को और प्रगति को समझना आवश्यक है, क्योंकि वैदिक धारा के सम्बन्ध में इस प्रकार का परिचय न होने पर उससे औपनिषद् धारा के विकास का ठीक-ठीक समझना कठिन है।

भारतीय संस्कृति के विकास में वैदिक धारा का बहुत अधिक योगदान रहा है, इसको प्राय: सब मानते हैं। इसीलिए यह मानना आवश्यक हो जाता है कि एक समय ऐसा था जब भारत में वैदिक संस्कृति का ही बोलबाला रहा था। उस समय हमारे जीवन की प्रत्येक दिशा में प्रगति की प्रेरणा का मूल प्राय: वैदिक संस्कृति में ही उपलब्ध था। उस समय की स्थिति का वर्णन हम मनुस्मृति के शब्दों में इस प्रकार कर सकते हैं—

"चातुर्वर्ण्यं त्रयो लोकाश्चत्वारश्चाश्रमाः पृथक्।
भूतं भव्यं भविष्यञ्च सर्वं वेदात् प्रसिद्धयति॥"[1]

वैदिक संस्कृति के लिए वेदों के अध्ययन की कितनी बड़ी आवश्यकता थी यह इससे स्पष्ट है। यहाँ तक की उस समय का द्विज यदि वेद को अच्छी तरह नहीं जानता था तो उसको वैदिक सभ्य समाज से बहिष्कृत किया हुआ समझा जाता था। इसीलिए प्रत्येक संस्कृत व्यक्ति का यह कर्त्तव्य था कि वह सांगोपांग वेद का अध्ययन करे। इसी कारण से उस समय की स्थिति में आर्य जीवन और वेद वास्तव में समानार्थक समझे जाते थे।

इस सारी स्थिति का मूल कारण यह था कि मनुष्य के जीवन में सब प्रकार की उदात्त प्रेरणाएं वेदों से ही प्राप्य थीं। उस समय वैदिक जीवन के आदर्शों के अनुसरण का जो महत्त्व था वह वैदिक कृत्रिम कर्म-काण्ड का नहीं था। परन्तु स्थिति में परिवर्तन आया। वैदिक जीवन और आदर्शों का स्थान कृत्रिम निरर्थक कर्मकाण्ड ने ले लिया। स्थिति और बिगड़ी और वैदिक कर्मकाण्ड के कराने वाले ऋत्विक् और पुरोहित भी वेद मन्त्रों के अर्थों को नितरां न जानते हुए कर्मकाण्ड में प्रवृत्त होने

---

१. मनुस्मृति, १२।९७

लगे। महाभारत में स्पष्ट रूप से कहा गया है—

> "श्रोत्रियस्येव ते राजन् मन्दकस्याविपश्चितः।
> अनुवाकहता बुद्धिर्नैषा तत्त्वार्थदर्शिनी॥"[1]

यहाँ वैदिक कर्मकाण्ड कराने वाले को मूढ और अविवेकी मन्दमति कहा गया है। विक्रमोर्वशीय में तो वेद के अधिष्ठाता प्रजापति को इसी कारण 'वेदाभ्यासजडः'[2] कहा गया है। निरुक्त में तो यहाँ तक कह दिया गया है कि कुछ लोग वेदों के मन्त्रों को अनर्थक ही मानते हैं।[3]

वेद के पठन-पाठन की जब यह दुर्दशा हुई तब वैदिक कर्मकाण्ड का अधः-पतन और क्रमशः सर्वनाश अनिवार्य हो गया। यही वह समय था जबकि उपनिषदों में 'प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपाः'[4] अर्थात् वैदिक कर्मकाण्ड तो एक टूटी हुई किश्ती के समान है, उसके अनुसरण करने से आर्य जाति का सर्वनाश अनिवार्य है। ऐसे ही कारणों से भारतीय विद्वानों की श्रद्धा वैदिक कर्मकाण्ड से और वैदिक मन्त्रों के अभ्यास से उठने लगी और उन्होंने समझ लिया कि आत्मकल्याण के लिए उनको अपने ही अन्दर तथ्य का अनुसंधान करना चाहिए। क्रमशः उन्होंने 'कश्चिद् धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुः अमृतत्वमिच्छन्'[5] इस तथ्य को समझा और 'तरति शोकमात्मवित्'[6] 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्यया अमृतत्वमश्नुते'[7] इत्यादि औपनिषद् उपदेशों को समझा तथा स्वयं अपनी आत्मा और अन्तरात्मा के श्रवण, मनन और निदिध्यासन में ही अपने वास्तविक कल्याण को भी समझा। संक्षेप में यही औपनिषद् धारा का मर्म है। वैदिक धारा के ह्रास के बाद इसी औपनिषद् धारा ने भारतीय संस्कृति के महान् आदर्शों को जीवित रखा है। निष्कर्षतः औपनिषद् धारा का आदर्श मानवमात्र के लिए वास्तविक उत्थान और शाश्वत स्थिति की प्राप्ति का संदेश है।

---

१. महाभारत, १२।१०।१
२. विक्रमोर्वशीय, १।१०
३. 'अनर्थका हि मन्त्राः' निरुक्त, १।५
४. मुण्डकोपनिषद्, १।२।७
५. कठोपनिषद्, ४।१
६. छान्दोग्योपनिषद्, ७।१।३
७. ईशावास्योपनिषद्, ११

# वैदिक संस्कृति में औपनिषद् धारा के उद्भावक तत्त्व

प्रह्लाद कुमार

सांस्कृतिक दृष्टि से औपनिषद् धारा वैदिक धारा के विरोध अथवा प्रतिक्रिया में उत्पन्न नहीं हुई अपितु वेद के ही आध्यात्मिक पक्ष का प्रतिनिधित्व करती है। विकासवाद एवं Ethnology में अंधभक्ति रखने वाले पाश्चात्य एवं तदनुयायी भारतीय वैदिक विद्वान् वेद को मात्र गाथाशास्त्र और कर्मकाण्डपरक पुस्तक मानते है। तथा वेद के आध्यात्मिक और नैतिक महत्त्व की उपेक्षा करते है। इन लोगों की मान्यता है कि ऋग्वेद के काल में मानवमस्तिष्क का विकास यहीं तक पहुँच पाया था कि बाह्य जगत् के अन्तर्गत जो कुछ हो रहा है, वह भिन्न-भिन्न देवताओं की महिमा का खेल है। इस भावना से कुछ आगे बढ़ने पर, धीरे-धीरे, यह भाव भी पैदा हो गया था कि ये सब देवता तीन मुख्य देवताओं के ही अवान्तर रूप हैं और वे तीन देवता हैं— अग्नि, इन्द्र तथा आदित्य। तदुपरान्त, जब इन देवताओं की भी तात्त्विक एकता के आभास की ओर मानवीय बुद्धि कुछ और आगे बढ़ी, और समय पाकर सर्वत्र व्यापक, तत्-सद्-एक स्वरूप विश्वात्मा का कुछ-कुछ भान प्राप्त कर सकी, तब सांस्कृतिक एवं साहित्यिक विकास के ऐतिहासिक दृष्टिकोण से उपनिषत्काल का सूत्रपात हो चुका था।

किन्तु बात यह नहीं है। वेद में भिन्न-भिन्न देवता अनेक नामों और रूपों से उस एक परमदेव की ही विश्वरूपता को प्रकट करते हैं। न केवल तथाकथित बाद के अंशों में प्रत्युत सारे ही ऋग्वेद में हमें इस विचार की पुष्टि करने वाले मंत्र और वचन मिलते हैं। प्रथम मण्डल के—

"इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥"

(ऋ०, १।१६४।४६)

इस मंत्र को परवर्ती मानकर भले ही उपेक्षा कर दी जाए, किन्तु द्वितीय मण्डल के आदिम सूक्त में ऋषि फिर सोद्घोष कहता है—

"त्वमग्न इन्द्रो वृषभः सतामसि त्वं विष्णुरुरुगायो नमस्यः।
त्वं ब्रह्मा रयिविद् ब्रह्मणस्पते त्वं विधर्तः सचसे पुरन्ध्या॥

त्वमग्ने राजा वरुणो धृतव्रतस्त्वं मित्रो भवसि दस्म ईड्यः ।
त्वमर्यमा सत्पतिर्यस्य सम्भुजं त्वमंशो विदथे देव भाजयुः ॥
त्वमग्ने त्वष्टा विधते सुवीर्यं तव ग्नावो मित्रमहः सजात्यम् ।
त्वमाशुहेमा ररिषे स्वश्व्यं त्वं नरां शर्धो असि पुरूवसुः ॥
त्वमग्ने रुद्रो असुरो महो दिवस्त्वं शर्धो मारुतं पृक्ष ईशिषे ।
त्वं वातैररुणैर्यासि शङ्गयस्त्वं पूषा विधतः पासि नु त्मना ॥
त्वमग्ने द्रविणोदा अरङ्कृते त्वं देवः सविता रत्नधा असि ।
त्वं भगो नृपते वस्व ईशिषे त्वं पायुर्दमे यस्तेऽविधत् ॥" (ऋ०, २.१.३-७)

षष्ठमण्डल मे इन्द्र की स्तुति में कहा गया है—

"य एक इद् तमु ष्टुहि कृष्टीनां विचर्षणिः ।
पतिर्जज्ञे वृषक्रतुः ॥" (ऋ०, ६।४५।१६)

तृतीय मण्डल में एक स्थान पर कहा गया है कि ये भूमि और आकाश सभी उत्पन्न पदार्थो का आधार बन रहे हैं और महान् देवताओं को भी धारण कर हैं। ऐसा करते हुए भी वे इस अत्यधिक भार के नीचे दब नहीं जाते एवं उससे पीडित नही होते। वे इसीलिए ऐसा कर पा रहे हैं क्योंकि उन्हें यह धारण शक्ति उस (तत्-सद्) 'एक' से प्राप्त हो रही है जो स्थिर रहने वाले, अस्थिर रहने वाले, चलने वाले एवं दौड़ने वाले तथा अनंतरूपों मे प्रकटित हुए इस सकल ब्रह्माण्ड को धारण कर रहा है। मन्त्र इस प्रकार है—

"विश्वेदेते जनिमा सं विविक्तो महो देवान् बिभ्रती न व्यथेते ।
एजद् ध्रुवं पत्यते विश्वमेकं चरत् पतत्रि विषुणं वि जातम् ॥"
(ऋ०, ३।५४।८)

अष्टम मण्डल में हम पढ़ते हैं—

"एक एवाग्निर्बहुधा समिद्ध एकः सूर्यो विश्वमनुप्रभूतः ।
एकैवोषाः सर्वमिदं विभात्येकं वा इद वि बभूव सर्वम् ॥" (ऋ० ,८।५८।२)

अर्थात्—अग्नि एक ही है, पर वह अनेक होकर घर-घर में और स्थान-स्थान पर प्रदीप्त हो जाता है। सूर्य एक ही है, पर वह विश्वभर के कोने-कोने में चमकता है। उषा एक ही है, पर वह इस समस्त लोक को आलोकित कर देती है। पर वस्तुतः जो 'एक' है वही अग्नि, सूर्य एवं उषा सहित इस सकल ब्रह्माण्ड को प्रकाश प्रदान कर रहा है—'तस्य भासा सर्वमिदं विभाति'।

दशम मण्डल में कहा गया है—

"यो नः पिता जनिता यो विधाता धामानि वेद भुवनानि विश्वा ।
यो देवानां नामधा एक एव तं संप्रश्नं भुवना यन्त्यन्या ॥"(ऋ०, १०।८२।३)

तथा—

"अजस्य नाभावध्येकमर्पितं यस्मिन् विश्वानि भुवनानि तस्थुः ॥"
(ऋ०, १०।८२।६)

न केवल ऋग्वेद संहिता में प्रत्युत समस्त संहिताओं में उपनिषद् धारा के उद्भावक एवं पोषक तत्त्व विद्यमान हैं। यजुर्वेद के कुछ मंत्र देखिए—

"तदेवाग्निस्तदादित्यस्तद्वायुस्तदु चन्द्रमाः।
तदेव शुक्रं तद् ब्रह्म ता आपः स प्रजापतिः ॥" (यजु०, ३२।१)

"वेनस्तत् पश्यन् निहितं गुहा सत् यत्र विश्वं भवत्येकनीडम्।
तस्मिन्निदं सं च वि चैति सर्वं ओतः प्रोतश्च विभूः प्रजासु ॥"(यजु०, ३२।८)

"अनेजदेकं मनसो जवीयो नैनद् देवा आप्नुवन् पूर्वमर्शत्।
तद् धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत् तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति ॥"

"तदेजति तन्नैजति तद् दूरे तद्वन्तिके।
तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥" (यजु०, ४०।५)

अथर्ववेद में तो अत्यन्त स्पष्ट शब्दों में कहा गया है—

"न द्वितीयो न तृतीयश्चतुर्थो नाप्युच्यते।
न पंचमो न षष्ठः सप्तमो नाप्युच्यते।
नाष्टमो न नवमो दशमो नाप्युच्यते ॥

स सर्वस्मै वि पश्यति यच्च प्राणति यच्च न।
तमिदं निगतं सहः स एष एक वृद् एक एव ॥"(अथ०, ३।४।१६-२१)

अथर्ववेद के दशमकाण्ड के कुछ मन्त्र देखिए—

"यदेजति पतति यच्च तिष्ठति प्राणदप्राणन् निमिषच्च यद् भुवत्।
तद् दाधार पृथिवीं विश्वरूपं तत् संभूय भवत्येकमेव ॥"(अथ०, १०।८।११)

"आविः सद् निहितं गुहा जरन् नाम महत् पदम्।
तत्रेदं सर्वमार्पितमेजत् प्राणत् प्रतिष्ठितम् ॥" (अथ०, १०।८।६)

"एको ह देवो मनसि प्रविष्टः प्रथमो जातः स उ गर्भे अन्तः ॥"
(अथ०, १०।८।२८)

"पूर्णात्पूर्णमुदचति पूर्णं पूर्णेन सिच्यते।
उतो तदद्य विद्याम यतस्तत् परिषिच्यते ॥" (अथ०, १०।८।२९)

इसी वैदिक भावना की अभिव्यक्ति हमें उपनिषद् के निम्नलिखित वाक्यों में उपलब्ध होती है—

'ओंकार एवेदं सर्वम्' (छान्दो० २।२३।४) 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' (छान्दो० ३।१४।१) 'प्राणो वा इद सर्वं भूतम्' (छान्दो० ३।१५।४) 'अहमेव इदं सर्वम्' (छान्दो० ५।२।६) 'स एव इदं सर्वम्' (छान्दो० ७।१५।१) 'आत्मा वा इदं सर्वम्' (छान्दो० ७।२५।२) 'इदं सर्वं यदयमात्मा' (वृह० २।४।६) 'ओमितीदं सर्वम्' (तैत्ति० १।८।१) 'ब्रह्म खलु इदं वाव सर्वम्' (मुण्ड० १) 'सूक्ष्मः पुरुषः सर्वम्' (नारा० ३) 'नारायण एव इदं सर्वम्' (नारा० २) इत्यादि।

इस प्रकार Polytheism to Monotheism & Monotheism to Monism की जो मान्यता है वह निर्भ्रान्त नहीं है। वस्तुत. ब्राह्मणग्रन्थों ने वेद के एक पक्ष—कर्मकाण्ड—की परपरा को पकडा तो दूसरी ओर उपनिषदों के रचयिता मननशील ऋषियों ने वेद को अपनी आध्यात्मिक अनुभूतियों के प्रकाश में देखा और उसे अपनी ही भाषा मे प्रस्तुत किया। इस प्रकार उपनिषद्-धारा ब्राह्मण-ग्रन्थों मे प्रतिपादित धर्म के विरोध मे नही है अपितु उसके समानान्तर ही समान मूल-स्रोत वेद के ही दूसरे पक्ष का प्रतिनिधित्व करती है।

इसी प्रकार वैदिक धर्म और वैदिक संस्कृति के विवेचन प्रसग मे वर्ग-संघर्ष, बर्बरता, स्त्री-अपहरण, व्यभिचार, भ्रूणहत्या, मासभक्षण तथा सुरापान आदि बातों की सिद्धि का तो भारी प्रयास किया गया है, किन्तु निखिल वैदिक धारा मे ओत प्रोत मूल उदात्त प्रेरणाओ को आँखों से ओझल हो जाने दिया गया। ऋत और सत्य की भावना, ज्ञाननिष्ठा, भद्रभावना, स्वस्तिकामना, निष्पाप होने की प्रार्थना, जीवन को यज्ञमय बनाने की प्रेरणा, परिवार के सदस्यों मे सौमनस्य, समाज के सब व्यक्तियों मे समता सहयोग और सगठन की भावना, द्वेष-त्याग प्राणी-मात्र मे मित्रदृष्टि, जनकल्याण की भावना तथा विश्वशान्ति की प्रार्थना संपूर्ण वैदिकधारा मे प्रवहमान है। वेद की विश्ववारा सस्कृति सदाचार को जितना महत्त्व प्रदान करती है उतना अन्य उपादानों को नहीं। वेद का कथन है कि दुराचारी व्यक्ति ऋत के मार्ग को पार नहीं कर सकता—'ऋतस्य पन्थां न तरन्ति दुष्कृतः'। अत एव वैदिक ऋषि प्रार्थना करता है कि हे अग्ने ! मुझे दुश्चरित से पृथक् करो और सब ओर से सदाचार का भागी बनाओ—'परिमाऽग्ने दुश्चरिताद् बाधस्वा मा सुचरिते भज' (यजु०, ४।८८)।

वेद में आर्य और दस्युओं के संघर्ष को लेकर एक बड़ा बखेड़ा खड़ा किया गया है। किन्तु ऋग्वेद व अन्य सहिताओं मे स्थान-स्थान पर प्राप्त आर्य और दस्यु शब्दों के लक्षणों की उपेक्षा ही कर दी गई। ऋग्वेद मे एक स्थल पर कहा गया है कि आर्य वे कहलाते हैं जो सत्य, अहिंसा, परोपकार आदि व्रतों को विशेष रूप से धारण करते है—'आर्या व्रता विसृजन्तो अधिक्षमि' (ऋ०, १०।६५।११)। ऋग्वेद

के एक अन्य मंत्र में स्पष्ट रूप से कहा गया है कि दस्यु वह है जो अच्छे कर्म न करने वाला (अकर्मा) है, जो विचारशील नहीं (अमन्तुः) है, जो सत्य आदि अच्छे व्रतों को न ग्रहण कर हिंसा आदि दुष्ट संकल्पों को करता रहता है (अन्यव्रतः) और जो मनुष्यता की पवित्र भावना न रखता हुआ क्रूर और स्वार्थसाधन होने के कारण मानवता से दूर है (अमानुषः)—ऐसे दस्यु का ही हे इन्द्र तुम नाश करो—

"अकर्मा दस्युरभि नो अमन्तुरन्यव्रतो अमानुषः।
त्वं तस्यामित्रहन् वधर्दासस्य दम्भय॥" (ऋ०, १०।२२।८)

एक अन्य प्रसिद्ध मन्त्र में भी आर्यों और दस्युओं का भेद बतलाते हुए कहा गया है—

"वि जानीह्यार्यान् ये च दस्यवो बर्हिष्मते रन्धया शासदव्रतान्।
शाकी भव यजमानस्य चोदिता विश्वेत्ता ते सधमादेषु चाकन॥" (ऋ० १।५१।८)

इस प्रकार ऋग्वेद में विभिन्न स्थलों पर विशेषणवाची पदों द्वारा दस्यु का अर्थ अशान्तिकारक छल-कपट करने वाला वेद को न मानने वाला कहा गया है। बाद के निखिल संस्कृत साहित्य में भी आर्य और दस्यु के भेद को जातिगत रूप में नहीं अपितु व्यौत्पत्तिक माना गया है। आचार्य यास्क कहते हैं कि 'दस्यु' वह है जिसमें रस अथवा उत्तम गुणों के सारभाग कम होते है और जो यज्ञादि उत्तम कर्मों का नाश करता है अथवा उनमें बाधा डालता है—

"दस्युः दस्यते क्षयार्थात् उपदस्यन्त्यस्मिन् रसाः, उपदासयति कर्माणि" (निरु०, ७।२३)। स्मृति में कहा गया है कि जो कर्त्तव्य कर्म का सदा आचरण करता और अकर्त्तव्य कर्म अर्थात् पापादि से दूर रहता हो और जो पूर्ण सदाचारी हो वह आर्य कहलाता है—

"कर्त्तव्यमाचरन् कार्यम् अकर्त्तव्यमनाचरन्।
तिष्ठति प्रकृताचारे सा तु आर्य इति स्मृतः॥"

महर्षि वेदव्यास ने आर्य शब्द की परिभाषा इस प्रकार की है—

"ज्ञानी तुष्टश्च दान्तश्च, सत्यवादी जितेन्द्रियः।
दाता दयालुर्नम्रश्च, स्यादार्यो ह्यष्टभिर्गुणैः।"

तथा

"न वैरमुद्दीपयति प्रशान्तं न दर्पमारोहति नास्तमेति।
न दुर्गतोऽस्मीति करोत्यकार्यं तमार्यशीलं परमाहुरार्याः॥
न स्वे सुखे वै कुरुते प्रहर्षं नान्यस्य दुःखे भवति प्रहृष्टः।
दत्वा न पश्चात् कुरुतेऽनुतापं स कथ्यते सत्पुरुषार्यशीलः॥"

अतएव संस्कृत कोषों में आर्य शब्द के निम्नलिखित अर्थ पाए जाते हैं—पूज्यः, श्रेष्ठः, धार्मिकः, धर्मशीलः, मान्यः, उदारचरितः, शान्तचित्तः, न्यायपथावलम्बी, सततं कर्त्तव्यकर्मानुष्ठाता।

उपर्युक्त संपूर्ण वक्तव्य का आशय यह है कि वैदिक संस्कृति के मूलभूत तत्त्वों को समझने के लिए अभी गंभीरतर शोध एवं चिन्तन-मनन की अपेक्षा है। वैदिक दर्शन और वैदिक सस्कृति के आधारभूत सूत्र को खोजे बिना भी वेद विद्या अफला और अपुष्पा ही रह जाएगी। वैदिक सस्कृति के सही स्वरूप को समझे बिना औपनिषद् धारा को तथा संपूर्ण भारतीय संस्कृति की धारा को समझना संभव नहीं है।

# Social History & Epigraphy

# STAGES IN SOCIAL EVOLUTION IN ANCIENT INDIA

R.S. Sharma

It is wrongly thought that from ancient times the Indian society has been based on the caste system and that it is only in recent times that it has started changing under the stress of industrialization. Western scholars have succeeded in creating an image of a rigid, unchanging and sleeping society, which has been further reinforced by some sociologists and supporters of *sanātana dharma*, who credit Indian society with all kinds of eternal values and everlasting norms. But this is a false view of the history of Indian society. Changes in social formations are slow to detect, but the failure or the disinclination of scholars to uncover them does not mean their absence. The *Ṛgveda*, the earliest specimen of Indo-Aryan literature produced about 3500 years ago, does neither know the *varṇa* system nor the caste system. As a Ṛgvedic sage states: "I am a bard, my father is a physician, and my mother is a stone-grinder, and we live working in various ways." As regards social changes, even in the Vedic period we notice pastoral life giving way to agricultural life and tribal society disintegrating into a class-divided society.

Early Indian society is also called Asiatic and unchanging on the ground that it had no social class which could work as a lever for change. The king was a despot because the subjects depended on irrigational facilities provided by him. His kingdom consisted of villages which were little worlds in themselves, each based on a blending of agriculture and handicrafts. But in most parts of India irrigation was neither badly needed nor always provided by the centre. In ancient times because of taxes, tributes, and trade villages were tied up with towns, and there was an active class of priests and warrior nobles who acted as organisers of the whole system, and operated between the king and his subjects. Hence the picture of unchanging society based on self-sufficient villages and presided over by the despot has to be discarded.

Nor can the ancient Indian society be called a slave society. The existence of slaves in good numbers in the age of the Buddha cannot be denied. In the Maurya period large state farms seem to

have been worked with the help of slaves and hired labourers. It is likely that 150,000 people captured in Kaliṅga by Aśoka were made to work in farms and mines. But by and large slaves in ancient India were used for household work. In spite of a few rich land-owners, the dominant unit of production till Gupta times was the small peasant family, which chiefly depended on its own labour aided by the help of slaves and hired labourers. In contrast to this, numerous slaves worked in farms and mining factories in Greece and Rome It is estimated that in the age of Pericles when Athens was at the height of glory the slaves outnumbered its citizens three times. Therefore from the angle of production, Greek and Roman societies were slave societies But in India for nearly a thousand years, from the age of the Buddha to that of the Guptas, the real basis of production was provided by the free peasants called *vaiśyas* whose efforts were supplemented by *śūdra* slaves, artisans and labourers.

But this *vaiśya-śūdra* formation is not found in Vedic times, especially in the age of the *Ṛgveda.* The early Vedic society was primarily pastoral in which tribal elements predominated. Even in the later Vedic phase agriculture had not advanced so much as to enable the peasants to produce much over and above the needs of their daily subsistence, with the result that taxes could not be collected and differentiation between those who produced and those who lived as parasites and managers of production could not take place further. The only surplus available for distribution was the booty captured in tribal wars and occasional presents made to the tribal chief called *rājā*. These were distributed in Vedic assemblies on the occasion of sacrifices, but a good portion of cattle and women slaves went to the tribal chief, and also to the priests who were supposed to have brought victories by pleasing the gods through their prayers and rituals, In later Vedic times with more of agriculture and the mixing of the Aryans and pre-Aryans there appeared seventeen kinds of priests to take care of different rituals in public sacrifices, the *brāhmaṇa* being only one of them. Gradually he superseded all the other types and became the sole representative of the priestly order.

With the beginning of the use of iron tools for crafts and cultivation, conditions were created for the transformation of the tribal, pastoral, egalitarian Vedic society into a full-fledged agricultural and class-divided, social order in the sixth century B.C. Once

the forested areas of the Gaṅgā basin were cleared with the help of the iron axe, one of the most fertile parts of the world was opened to settlement. With the help of iron plough-share and other tools peasants produced a good deal more than what they needed for their subsistence. Those who possessed large sketches of land needed a good number of slaves and hired labourers; even small peasants needed occasional service in their fields. Peasant production was supplemented by artisanal production which not only provided the peasants with tools, clothing, etc., but also supplied weapons and luxury articles to the princes and priests. For enjoying the social surplus produced by the peasants, artisans, hired labourers and agricultural slaves, the *varṇa* mechanism was devised. According to it members of the three higher *varṇas* or social orders were distinguished ritually from those of the fourth *varṇa*. The twice-born were entitled to Vedic studies and investiture with the sacred thread, and the fourth *varṇa* or the *śūdras* were excluded from it. They were meant for serving the higher orders as slaves and hired labourers. The *varṇa* division defined the rule of each social class in the organisation production and in the collection and distribution of the surplus. Thus the twice-born can be called citizens and the *śūdras* non-citizens. There also grew distinctions between citizen and citizen. In Greece and Rome citizens were not permitted to soil their hands with manual labour, but in India this applied only to the *brāhmaṇas* and *kṣatriyas*. The *brāhmaṇas* were not allowed to take to the plough and manual work. Gradually the contempt of the higher *varṇas* for manual work reached such limits that they developed hatred for the hands that were engaged in crafts and thus came to look upon certain manual labourers as untouchables. The *vaiśyas*, although members of the twice-born group, worked as peasants, herdsmen and artisans, and later as traders. What is more, important, they were the principal taxpayers on whose taxes and tributes lived the *kṣatriyas* and *brāhmaṇas*. The *varṇa* system authorised the *kṣatriya* to collect taxes from the peasants and tolls from traders and artisans, which enabled him to pay his priests and employees in cash, for from the fifth century B.C. metal coins had come into use and become specially common in the first two Christian centuries.

The rate of payment and economic privileges differed according to the *varaṇa* to which a person belonged. Thus a *brāhmaṇa* is required to pay two percent interest on loans, a *kṣatriya* three percent, a *vaiśya* four percent, and a *śūdra* five percent. *śūdra* guests can be fed

only if they have done some work at the house of the host. These rules laid down in the *Dharmaśāstras* may not have been observed strictly, but they indicate the norms which were set by society.

Since both priests and warriors lived on the taxes, tributes, tithers and labour supplied by peasants and artisans, there were occasional feuds for the sharing of the social surplus, but these conflicts were made up in face of the opposition of the *vaiśya* and *śūdras*. Manu lays down that the *vaiśyas* and *śūdras* should not be allowed to deviate from the functions assigned to them, otherwise chaos would befall the world As a corollary to this it is repeatedly emphasised in ancient texts that *kṣatriyas* cannot prosper without the support of the *brāhmanas* and *brāhmanas* cannot prosper without the support of the *ksatriyas* They can thrive and rule the world only if they cooperate with one another.

It is possible to risk a hypothesis about the characterization of the *śūdras* as peasants. Around the third century A.D. the *vaiśya-śūdra* social formation was afflicted with a deep social crisis. The crisis possibly accounts for the violent anti-*śūdra* stance of Manu, a law-giver of about the same period Manu stresses that a *śūdra* must be reduced to slavery whether purchased or unpurchased, for he has been created by the Lord Creator for tl is purpose. He ordains that in emergencies the *brāhmanas* and even the *vaiśyas* can take up arms in defence of the social order, but under no circumstances should a *śūdra* be allowed to take up arms. The crisis is clearly reflected in the descriptions of the *Kali* age in those portions of the *Purāṇas* which belong to the third and fourth centuries A.D. Emphasis on the importance of coercive mechanism (*danda*) in the *Śānti Parva* and description of anarchy (*arājaka*) in the epics possibly belong to the same age and point to the same crisis The *Kali* age is characterised by *varṇasaṁkara*, i.e., intermixture of *varnas* or social orders, which implies that *vaiśyas* and *śūdras*, i.e., peasants, artisans and labourers either refused to stick to the producing functions assigned to them or else *vaiśya* peasants declined to pay taxes and the *śūdras* refused to make their labour available. Although more orthodox sections may have raised eyebrows at the admission of the Greeks, Śakas and Pahlavas in Indian society, the real crisis was caused by internal convulsions whose echoes are found in the *Smṛtis* and *Purāṇas* of the period. The situation was worsened by the decline of foreign trade after the third century A.D. which not only cut at the cash income of the kings but also created problems of livelihood for artisans and traders.

The crisis was overcome by re-emphasising the virtues of the *varṇa* system and enjoining the kings to restore and uphold it. But what really solved the problem was the mechanism of land grants. The kings granted villages to *brāhmaṇas* more commonly from the fourth century A.D. and later they also made grants for non-religious services. The grants enabled the king to dispense with a large number of officers who had to be paid in cash out of the collection of taxes made from the peasants. Their place was taken by local grantees who functioned as landlords. They kept down the peasants and lived on the rents. In the backward and aboriginal areas the grants to *brāhmaṇas* and others led to the spread of iron-plough agriculture, preservation of cattle, spread of agricultural calender, diffusion of the knowledge of *Āyurveda* medicine and thus contributed to increase in overall agricultural production. In the process the grants brought to the brāhmaṇical fold a large number of aboriginal peasants who came to be ranked as *śūdras*. *Śūdras* therefore began to be called peasants and agriculturists in early medieval texts. On the other hand, land grants depreciated the position of independent *vaiśya* peasants. Hence, *vaiśyas* and *śūdras* came closer to one another from Gupta times onwards socially and economically. But the most significant result of land grants was the emergence of a class of landlords, living on the produce of the peasants. And there emerged in about the 4th-6th centuries A.D. what we would like to call a feudal social formation. Since for centuries this formation was characterised by lesser trade, decline of towns and consequent lack of social and spatial mobility, it created favourable conditions for the growth of the *jāti* system or the caste system, which came to be based on hereditary occupation, marriage within the caste, and restrictions on interdining and long-distance journeys.

It is therefore not possible to give one label to society in early India. The Vedic texts indicate a social formation which for most part of the Vedic period was tribal. This was followed by a *vaiśya-śūdra* formation from the age of the Buddha to Gupta times, and finally we encounter the feudal formation. The legacy of the earlier phases continued into the later phases just as the germs of later formations can be traced to earlier formations, but broadly we can think of three social formations—tribal society, *vaiśya-śūdra* society, and feudal society. All this shows that the early Indian society was as changing as any other society although the nature and pace of change may have been different.

# SOCIAL VISION OF ANCIENT INDIAN JURISTS

SATYA PAL NARANG

In India, a wider term for Socio-politico-economico-legal institution is *Dharma* which is different and wider from the modern law. Although the modern law comprises all the customary law, references and verdicts of courts and precedents, all types of codified and traditional law, yet the interpretations of the statutes are based on the intentions of the legislatures : the background of the socio-economic welfare of the people and to make precedents to give a direction to the countries. The same intention has been expressed in the term *Dharma*[1] of ancient Indians. The intention of the ancient Indian legislatures was to stabilize society ; regulate its function ; propagate morality and establish super-social values for the real enjoyment of individual and peaceful atmosphere in society. As a matter of fact, the intention of the ancient Indian jurists was to avoid an atmosphere of tension, rivalry, conflicts which create undue burden on individual particularly poor and agriculturist class which is the substantial portion of Indian population. In old times, it had no relation to its later meaning of 'litigation' but meant 'the privileges, duties and obligations of a man and his standard of conduct as a member of Aryan Community.' The definition evolved by *Vaiśeṣikas* was that *Dharma* bestows progress and final beatitude.[2] The *Bauddhas* preserved the word *Dharma* in the sense of "Existence of human race"[3] which is nearer to the definition of modern law which incorporates private, public and international laws. These meanings developed in India without any influence of the foreign thought in India. Hence, Indian legal concepts and definitions were the results of the spontaneous and historical needs and not an artificial, borrowed or imported system imposed on Indian people.

1. Ernout, A and Meillet, *A. Dictionnaire etymologique de la lingue latine*, Paris 1932. Latin fretus depending upon, daring to; fir=firmus i.e. strong in physical and moral sense whence the meaning solid, hard, durable. The word Dharman (institution—Ṛgveda) derives the sense from its equivalent old word in Latin. Also see Lingat, Robert, *The Classical Law of India*. Tr. from French by J. Duncan. M. Derret. New Delhi, 1973 (Chapter I).
2. Kane, P.V. *History of Dharmaśāstra*, Vol I. pt. 1, 1968, pp. 4ff; *Vaiśeṣikasūtra* —"यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः"; Hazra, R.C. *Our Heritage*, VII. Pt. 1, pp. 15-30.
3. Kane, P.V. *op.cit.*, Vol. I, pt. 1, p. 5n.

*Sources of law*

In its earliest conception of the source of law, a deep faith in the *Vedas* gave birth to *Veda* as a source of law. Side by side the conduct of good people was also thought to be a source of law. It was quite late that *Smṛti* and self satisfaction was also incorporated in the source.[1] It was perhaps due to the importance of individual and not only the society that this source was also incorporated in the definition of source of law. Evidently the Indian jurists attached importance to individual and in *sūktis* there is an injunction to leave the world for the sake of individual.[2] Together with *Sadācāra*, a customary law was also in practice. Although *Smṛti* literature has not incorporated this type of law in the definition of source of law, it was prevalent *de facto*. Some of the laws were into existence only in theory and in practice the society recognizes and validates a different type of law. In the simplest stories like those of the *Pañcatantra* and *Kathāsaritsāgara* or historical chronicles like *Rājataraṅgiṇī*, the nomenclature of topics, procedures of courts, the subject-matter and the customary prevalent law are different from those of the laws of *Smṛtis*. It exhibits that two trends of laws were into existence. One purely in theory which had been abandoned by public ; the second in practice which is testified by the *Smṛtis* as well. Ludwig Sternbach[3] has made a scholarly attempt to segregate the Chaff from the corn. This line of research requires a serious study on the whole of the *Sūkti* literature, didactic literature ; poets, story-writers and playwrights. Moreover, the *Purāṇas* played an important role as compendium of the legal concepts that is why at a later stage another source of law viz. *Tantra* was incorporated to synthesise divergent rules which developed in families and were at a later stage incorporated in the *Purāṇas*.[4]

---

1. *Gautamadharmasūtra*, I-2—"वेदो धर्ममूलम् । तद्विदां च स्मृतिशीले"; *Āpastamba Dharmasūtra*, I. 1.1.2—"धर्मज्ञसमयः प्रमाणं वेदाश्च"; *Manusmṛti*, II. 6.—"वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम् ।
   आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च ॥"
2. *Pañcatantra*, Ed. Śāstri, Guru Prasad, Kāśi, 1940, *Mitrabheda*, Verse, 386—"आत्मार्थे पृथिवीं त्यजेत् ।"
3. Sternbach, Ludwig, *Juridical Studies in Ancient Indian Law*, 2 Vols, Delhi (I) 1965, (II) 1967.
4. *Kullūka* on *Manu.*, II. I—"श्रुतिश्च द्विविधा वैदिकी तान्त्रिकी च ।"

*Society*

No doubt, Indian society was divided into classes and the blame of the so called progressive society on the Indian society is that it suffered *Class Society* and hence exploitation has been done of *śūdras*. As said previously, Indian society had a indigenous development in the soil of India and for the people of India. In every society, there is *root-class* on which the structure of the society exists. It may be in the form of *śūdras* or modern labour classes. The only test is "Has the exploitation been done to the extent of rebellion?" The modern rebellions are the effect of that exploitation and many of them are crushed. It is quite natural that the rebellious class might have been crushed in India although there are no literary references to it. But the treatment to *śūdras*, in India, was never like that of Roman slaves. They were uneducated, powerless and poor people who were assigned the job of service of people and the non malicious treatment made them adjustable in society. *Brāhmaṇa* as a class was a privileged class; *kṣatriya* a powerful class and *vaiśya* a wealthy class. But as soon as these classes tried to misuse their power or education the legislatures thought of the doctrine of *distribution of powers and jurisdictions*. *Brāhmaṇas* were deprived of power and wealth which at a later stage they never craved for; *kṣatriyas* got power, education and wealth and *vaiśyas* got wealth. A conflict of seizing power is gleaned from some of the verses of the *Mahābhārata* but it resulted in synthesis tranquillity and understanding *inter se*. A moral attachment of satisfaction or the limit of acquisition[1] gave birth to a sense of social satisfaction and non-interference in the power of the other party[2] which resulted in the stability of society. Education, social consciousness and a lust for more and more worldly luxuries in the course of revolts, rebellions, strikes and unsatisfactory state of mind The disabilities which *śūdras* suffered in India, still exist in all the societies of the world. A king or a queen shall not do the jobs of a sweeper or a political leader of a progressive party has protection of santaries and other servants whether it is due to his habit or engagements of time or political force. This principle of distribution of power and jurisdiction was applied in other spheres also. For

1. *Kathopanisad*, I. 27—"न वित्तेन तर्पणीयो मनुष्यः ।"
2. *Īśopaniṣad*, I—
"तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम् ॥"

example dependence of women in economic field and dependence of man in household field was also responsible for small number of cases of divorce in India. With economic independence of women, it is increasing day by day in India and lacs of divorce cases are pending in Indian courts.

Only learned and detached *brāhmaṇas* enjoyed respect in society. The deterioration in their sanctity of duty attracted a sense of hatred in public and in the eyes of jurists as well. Roguish *brāhmaṇas* were condemned.[1]

Need of changing law in changing society attracted the sight of Indian jurists. New rules were framed not only for economic need but also to avoid undue social struggle. As the caste-system became rigid, the public wanted to avoid water-tight compartments which attracted the sight of the jurists and rules for intermixture of castes were framed and some types of *anuloma* and *pratiloma* marriages were validated although in some cases they continued upto the 19th Century when they were validated by special marriage act of 1872 as amended in 1923.

Some of the castes were the output of the economic and professional needs. Some of the professional classes who had made their group in the form of *śreṇī*, *pūga*, *gaṇa* or *vrāta* later on become a tribe which in due course of time took the shape of castes. Similar was the case of *kāyasthas* who were originally scribes but Calcutta High Court[2] held them *śūdras* whereas Patna & Allahabad High Court[3] held that they were *dvijas*. Similarly wood workers, oilmen, betal-sellers and weavers were originally an economic class but later on they were designated as a social class and were ranked as the fourth class in the society. As such economic classes were changed to social classes, they were enlisted in social classes by *Smṛtis*. Similarly some geographical classes (e.g. *ambaṣṭhya*, *māgadha* or *kamboja*) were also ranked as social classes at a later stage. Such lists and new classes are found in the *Jātiviveka* and the *Śūdra-kamalākara* of the 17th Century A.D.

Although all these castes have a fixed occupation, yet change of occupation has been noticed and validated by ancient Indian

1. *Atrismṛti*—

"मागधो माथुरश्चैव कापटः कीटकानुजौ ।
पञ्चविप्रा न पूज्यन्ते बृहस्पतिसमा यदि ॥"

2. *Bholanath Vs Emperor*, I.L.R. 51, Cal., 488.
3. *Tulsi Ram Vs Bihari Lal*, 12, All., 328.
*Ishwari Prasad Vs Rai Hari Prasad*, 6, Patna, 506.

jurists. The earlier *Dharmasūtrakāra Baudhāyana* says that profession of arms was practised by the *brāhmaṇas* of north [1] Manu and Nārada also felt the need of rules for jobless *brāhmaṇas* and propounded that if a *brāhmaṇa* has no livelihood, he can go to the profession of his lower *varṇa*. It was not a privilege of *brāhmaṇas* only. Even jobless *śūdras* were allowed to adopt higher professions e.g. cattle-rearing and various crafts. But it appears that hygienic point of view was kept into consideration that is why *Kalikāpurāṇa* allowed for jobless *śūdras* all the commodities for sale except a few edibles. Devala allows for *śūdras* the job like cultivation, cattle-rearing, labour and fine arts including the jobs of paintings and musician.[2]

Another liberal and progressive attitude was accepted by later *Smṛtikāras* about the reversion to various castes, if they had been forcibly converted to non-Aryan tribes. Generally in antiquity, the persons who were thrown out from a particular class, were not allowed to adopt the same position and place in the society. It was Devala who prescribed the rules of reversion and made it valid only after the *cāndrāyaṇavrata*.[3]

---

1. *Baudhāyanadharmasūtra*, I. 20.

2. Kane, P.V. *H.D.S.* II. 1 pp. 121-22; *Devala* quoted in *Mitākṣarā* on *Yājñavalkyasmṛti*, 1.120—

"द्विजातिशुश्रूषा पापवर्जनं कलत्रादिपोषणं कर्षणपशुपालनभारोद्वहनपण्यव्यवहारचित्रकर्मनृत्यगीतवीणावेणुमुरजमृदङ्गवादनादीनि ।"

3. Kane, P.V., *History of Dharmaśāstra* Vol. II, pt. 1, Note 928C—

"बलाद्दासीकृता ये च म्लेच्छचाण्डालदस्युभिः ।
अशुभं कारिताः कर्म गवादिप्राणिहिंसनम् ॥
उच्छिष्टमार्जनं चैव तथा तस्यैव भोजनम् ।
खरोष्ट्रविड्वराहाणामामिषस्य च भक्षणम् ॥
तत्स्त्रीणां च तथा सङ्गं ताभिश्च सह भोजनम् ।
मासोषिते द्विजातौ तु प्राजापत्यं विशोधनम् ॥
चान्द्रायणं त्वाहिताग्नेः पराकस्त्वथवा भवेत् ।
चान्द्रायणं पराकं च चरेत् संवत्सरोषितः ॥
संवत्सरोषितः शूद्रो मासार्धं यावकं पिबेत् ।
मासमात्रोषितः शूद्रः कृच्छ्रपादेन शुध्यति ॥
ऊर्ध्वं संवत्सरात् कल्प्यं प्रायश्चित्तं द्विजोत्तमैः।
संवत्सरैश्चतुर्भिश्च तद्भावमधिगच्छति ॥"

Another interesting attitude for non-breakage of social institution like marriage is clearly gleaned from the rules of Indian jurists. If a woman commits adultry, no law in modern society debars it from being a ground of divorce. But the onus is on the spouse who seeks divorce.

The results are worse : The family life is broken and remarriage makes the children neglected children which increases the chances of crimes. The attachment for the spouse may result in mental torture and a number of diseases out of it. Indians were more progressive than the modern society when they propounded that a house should not be broken by divorce unless the clear intention of the spouse appears. Moreover, the purpose of divorce should be preventive. If a woman has committed adultry, she should be confined in a house and should be forced to practise the *cāndrāyaṇa* penances. If she readily agrees to perform this penance, her intentions are not bad, she should be pardoned after the penance and should be restored to the previous position. But if she is not ready to perform penances even after its forcible operation, evidently her intentions are bad and the divorce clause should be applied. It clearly shows that Indian jurists based the verdict on the intention of the lady to commit adultry and gave her a chance to withdraw from illegal relations. On the other hand, if it was a case of rape, the woman was not held responsible for it (as it continued to be an offence on the part of a man upto 1976 in India).

Moreover, if woman has been raped by *mleccha* tribes, Devala prescribes a procedure of her purification.[1] The marriage performed by force and fraud led to the nullity of marriage as it is held by modern law.

Early marriages in India are generally condemned. In antiquity, the marriageable age was 14 years to 16 i.e. simultaneous with the puberty of the girl. Perhaps, it is the age of social adjustment. No rigid views about society and atmosphere prevail in this age. As the spouses grow elderly, chances of adjustment are also meagre. Non-adjustment in modern society is also due to maturity of ideas in the spouses ; development of thought and personality cult which is not in that quantity in less mature people as it is in advance mature spouses. It results in mal-adjustment and mutual displeasure. It was quite at a later stage of Indian society that the marriages of girls were performed even at the age of eight or so which exhibits a back-

1. Kane, P.V., *op. cit.* p. 578

wardness of *Smṛtis* although they might have done it for the stability of society.

For marriage purposes, Indian jurists realized the physiological phenomena of laws of genetics and hence prohibited the *sapiṇḍa* marriage. It not only creates a problem by reproducing hereditary diseases but also weaker progeny. The export of girl in family other than *sapiṇḍa* found better chances of adjustments because their habits, likings or dislikings were known after and not already known to family cousins. But later jurists made it to the extent that it led to the voidness of marriage which continues even in modern Indian law althought such cases rarely come in the court.

*Punishment*

A modern doctrine in the system of punishment is equality before law in theory but in practice it depends upon the nature of person, his influence or recurrence of crime etc. The maximum limit of a punishment has been fixed (e.g in I.P.C.). But Indian jurists never thought of equality before law because in their opinion, *the commitment of crime appears to be done by the individual and the punishment should also be inflicted on the individual.* In ancient Indian punishment system, caste system also played an important role. It appears that the educated class (e.g. *brāhmaṇas*) commit less crimes and hence it was declared to be a privilege class. From the *Smṛtis* it appears that punishment served a preventive purpose as it is propounded by modern ideal criminologists.

*Kauṭilya*[1] propounded in the early phase of Indian law that punishment should be inflicted on the individual in accordance with the motive, nature of offence, time and place, strength, age, conduct, learning, monetary position of the offender and recurrence of the offence. Later *Smṛtis* also adopted the same view. For the punishment, benefit of doubt must go in favour of offender and in doubtful atmosphere punishment should not be inflicted.[2]

Some of these observations exhibit that Indian jurists had a sense of sociological, economic and physiological background for the framework of social institutions and a few modern concepts for the stability of various institutions. The paper is only an example and in no way exhaustive and critical analysis of the principles laid down by Indian jurists.

1. *Arthaśāstra*, IV. 10; *Vasiṣṭha*, XIX. 9—
"दण्डस्तु देशकालधर्मवयोविद्यास्थानविशेषैर्हिंसाक्रोशयोः कल्प्यः।"
Also cf. *Gautamadharmasūtra* , XII. 48 49; *Manu*. VIII. 126.
2. *Āpastambadharmasūtra*, II. 5 11 2—
"न च सन्देहे दण्डं कुर्यात्।"

# SOCIETY AS DEPICTED IN YĀJÑAVALKYA SMṚTI

SHARAD LATA SHARMA

Human behaviour is not a biological inheritance but flows from interaction with and communion with the social group around. The latter plays an important role in the development of human personality. In order to meet the needs of the changing environment, the norms of social behaviour constantly keep changing. These changes are reflected in literature, serving as it does, as a mirror of social mores at a given time. The *Smṛti* literature, devoted as it was towards the welfare of society, is mainly concerned with social and legal problems. Thus, it lays duties incumbent on persons of different social strata. As to legal problems, issues such as law of inheritance, boundary disputes, constitution of judical assembly, recovery of debt, have received elaborate treatment. Thus, it presents a vivid account of the various facets of life in ancient India. Here we shall confine ourselves to the social environment of the times of Yājñavalkya, a renowned law-giver.

The society upheld a broad division of four castes, viz. *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* and *śūdra*. These were believed to have originated from the Great Being in the same fashion as described in *Puruṣasūkta* of *Ṛgveda*. The chief duties of the four castes were teaching, protection of the people, trade and the service of *dvijas* respectively. The progeny of males and females of the same caste were termed *sajāti*. Yājñavalkya holds that the blameless marriage of parents was a pre-requisite for the birth of a *sajāti*.[1] In addition to the four *varṇas*, various other caste groups were also in existence in the society. Yājñavalkya refers to these as sub-castes. These were also of two types, viz. *anuloma* and *pratiloma*. The former were born of parents where father belonged to the higher and mother to the lower caste. The reverse was true of the latter type.[2]

The *anulomas* enjoyed a somewhat higher status though definitely inferior to that of *sajātis*. Among all these castes and sub-castes, the *brāhmaṇa*, *kṣatriya* and *vaiśya* were considered higher

1. *Yājña*. *S*. I. 90.
2. *Ibid*. I. 91-94.

castes and commanded respect. These had to undergo the sacred ceremony of initiation signifying a kind of spiritual birth that served as a basis for the appellation *dvija* commonly used for them. The *brāhmaṇa*, had supremacy over *dvijas*. They also had some additional privileges. For instance, whereas the other three lower castes were liable to become slaves under certain circumstances, the *brāhmaṇas* were free from such compulsive device the rule being that one could be a slave only in the descending order of the caste.[1] Thus there was no question of a *brāhmaṇa* becoming a slave.

The path of gradual perfection which was mapped out by laying down *āśrama*-scheme, was to be trodden by all. The four stages were *brahmacarya*, *gṛhastha*, *vānaprastha* and *saṁnyāsa*. The first *āśrama*, meant for the acquisition of learning, trained the student in simple living. A *brahmacārī*, residing in the hermitage of a *guru*, was to avoid completely any sort of indulgence in luxuries.[2] The study of the *vedas* and service of the preceptor were the foremost duties of a student.[3] After completion of the course of studies, the student left the place of *ācārya* and journeyed back home. Here began the second stage of his life, viz *gṛhastha*. In this stage, a *dvija* was bound to marry and thereby enter family life. The prime duty of a householder consisted in keeping the fire with which marriage ceremony begins, burning throughout his life by means of the performance of daily sacrifices. That is why Yājñavalkya lays emphasis on the five *mahāyajñas* in *gṛhasthadharma-prakaraṇa*.[4] The third stage of life started when one retired to forest after giving up the responsibilities of the household. It was absolutely devoted to the inculcation of moral duty which serves as a preparation for leading the life of renunciation in the final stage. The last stage, viz. *saṁnyāsa*, was meant for accomplishing the highest good, termed *mokṣa*. All the twice-born had to follow this course.

As regards the system of education, *upanayana* was considered a necessary counterpart of it. It was an important sacrament signifying the commencement of student life. Dr. A.S. Altekar remarks that : "It was thus essentially an educational ritual and bore some resemblance to the formality of the admission procedure in modern schools and colleges."[5]

1. *Yājña.S.* II, 183.
2. *Ibid.* I. 32.
3. *Ibid.* I. 27.
4. *Ibid.* I. 102.
5. Altekar, A.S. *Education in Ancient India*, p. 291.

It was generally performed for the three *varṇas* in the eighth, eleventh and twelfth year respectively but Yājñavalkya adds further that it may also be carried out at any convenient time according to the family custom.[1]

The students had to reside at the teachers's house till the completion of their studies. Yājñavalkya's enumeration of various restrictions imposed upon students shows that student-life had more hardships in his age. Regarding the courses of study, Yājñavalkya mentions the four *vedas*, *vākovākyam* (Vedic sayings in the form of questions and answers), the *dharmaśāstras*, *nārāśaṁsī* or prayer of *Rudra*, and *itihāsas* by name. He further inserts the word *vidyāśca* whereby he covers many other sciences.[2] Thus it may be asserted that there was a full-fledged educational system in that age. Thereby the students used to achieve proficiency in different arts and sciences. In spite of such an advancement in the field of education there had been a greater emphasis on Vedic studies. As is clear from Yājñavalkya's statement : *Pratívedam brahmacaryaṁ dvādaśābdāni pañca vā*[3], ascribing a specific duration for the study of each *veda*. After the completion of studies, the student was required to get his *samāvartana* ceremony done and then he returned home. In some cases, the student life had an extension till death. Such students have been termed *naiṣṭhika brahmacārī* by Yājñavalkya. They had to reside with the *ācārya* for the entire life and in the absence of the latter with his son or wife.[4] For women that much education was considered sufficient by means of which they could manage the household properly. No mention of their higher education is found in *Yājñavalkya Smṛti*. Same was the case with *śūdras*. This inferiority complex of theirs has been referred to by way of negating the ceremony of *upanayana* for them.

The social institution of marriage has also got an elaborate exposition in Yājñavalkya's work. People had an acquaintance with all its eight fold varieties. The marriage could take place only between the boys and girls of different *gotra* and *pravara*. *Sajātīya* marriage was not recommended. Yājñavalkya's acceptance to *anuloma*

---

1. *Yājña. S.* I. 14.
2. *Ibid.* I. 45.
3. *Ibid.* I. 36.
4. *Ibid.* I. 49.

type of marriage serves as an evidence to this fact. The rules of marriage were not strictly followed by people. We may here point out an instance from the *Smṛti* itself. Although as a rule, the *brāhmaṇa* was not allowed to marry a *śudra* woman, yet Yājñavalkya's rules of inheritance make a provision for sons born of *brāhmaṇa* father and *śūdra* mother.[1] This evidently shows that such marriages were in practice. The custom of having more than one wife was also in vogue as is clear from Yājñavalkya's injunction that one should let his *sajātya* wife perform the religious duties and if these numbered more than one, the eldest should be given preference.[2] We also find mention of *svayaṁvara* or bride's own selection in want of her givers.[3] The system of *niyoga* prevailed in the society for widows only whereas in ancient times anybody could be appointed for raising a son for another man. Yājñavalkya restricts this kind of practice to the younger brother of the husband and in his absence to a *sapiṇḍa* or *sagotra*. He also puts the permission of the elders as a necessary condition.

Women had a high status in the society. But they were nevertheless permitted to enjoy full liberty. In childhood, her father; after marriage, her husband; and in old age, her sons were required to protect her. In view of this injunction, it seems that their position in society resembled that in the age of Manu who similarly proclaims: *Na strī svātantryamarhati*. But whereas their sincerity, honesty and character were objects of suspicion in Manu's age, here on the contrary, we observe that they were undoubtedly regarded pure and sincere (cf. *Medhyā vai yoṣito yataḥ*). She was an ideal housewife devoted to the pleasure of her husband and had sincere regard for her elders. Being proficient in household duties, she maintained a happy home. She was also allowed to take part in games and other public festivities.[4] Thus, the existence of *pardā* system may be denied on the basis of such a statement. Daughters were given preference among the inheritors.[5] She was to be respected by other members of the family with ornaments, food and clothes.[6] Yājñavalkya enjoins for a *dvija* that he should remarry after the death of his wife in order to keep the sacrificial fires intact. This may lead to

1. *Yājña. S.* II. 125.
2. *Ibid.* I. 88.
3. *Ibid.* I. 6.
4. *Ibid.* I. 84.
5. *Ibid.* II. 117.
6. *Ibid.* I. 82.

infer the participation of women in religious rites. They were also entitled to most of the *saṁskāras*. With the exception of marriage ceremony, all these were to be performed silently, i.e. without the recitation of Vedic *mantras*. During that age, the position of widows does not seem to be much regrettable. The ancient custom of *satī* or self-immolation on the pyre of the dead husband was totally absent. In order to avoid infamy, a widow was advised to live with her parents, in-laws or relatives.[1] Yājñavalkya's mention of *punarbhū* (in stanza 62 of Chap. I) no doubt affords a ground for the assumption that remarriages and widow-marriages were also current in the society.

The occupations generally confermed to the caste duties already mentioned. But deviations from these were also observed in cases of distress. As for instance, *brāhmaṇa*-teachers, who were paid only at the occasion of *samāvartana* sometimes found it quite hardsome to maintain a large number of family members through their prescribed occupation. In such cases, they were permitted to adopt trade, agriculture, cart-driving, money-lending and begging of alms, etc.[2] These were termed as distress occupations. Trade was not only limited to a country, but it also took place on international level. Yājñavalkya's mention of *sāmudrikas* reveals that sea trade was also in vogue during his times. The coins like *māṣa*, *paṇa* and *nāṇaka* were in use. Prices were fixed by the king. People were acquainted with partnership. Yājñavalkya makes a mention of partners in agriculture, who were termed *ardhasīrins*. There existed various professional castes resulting from an intermixture of various *anuloma* and *pratiloma* castes. The entrance of these tribal groups in society gave rise to a large number of occupations. A mention of *gopa* or cowherd, *śauṇḍika* or wine-maker, *sailūṣa* or actor, *rajaka* or washerman, *vyādha* or hunter, *cikitsaka* or doctor, *svarṇakāra* or goldsmith, *karmāra* or blacksmith, *tantuvāya* or weaver, *cākrika* or oil-maker, *nāpita* or barber will suffice here. Thus it is evident that there was remarkable variety of occupations in that age.

Regarding their food and drinks, it may be remembered that a sufficient variety of food was known to people. It is clear from the reference to fourfold food. There was a distinction of eatables and non-eatables. The objects like onion, mushrooms, garlic, carrot,

---

1. *Yājña*. *S*. I. 86.
2. *Ibid*. III. 42.

turnip and meat came under the latter category. The former used to constitute foods like milk, vegetables, curd, baked cakes, rice boiled in milk, boiled rice mixed with sugar, honey or milk, fish, animals with five claws and so on. These also became non-eatables when taken without making an offering to gods.[1] *Brāhmaṇas* used to avoid meat although some particular kinds of it were prescribed for the *dvijas*. Animals were offered to Gods in sacrifices. People used to drink *surā*, a prominent liquorous drink. We find a mention of its varieties, viz, *gauḍī*, *mādhvī* and *paiṣṭhī* in spite of the fact that it led to a serious crime.

The dresses worn by people generally consisted of cotton, silk and wool. Clothes made of linen and woollen blankets are also mentioned. The *brahmacārīs* were required to wear a peculiar type of dress consisting of skin of black antelope, sacred thread, stalk and girdle. The forest-dwellers and *saṁnyāsins* also wore *kṛṣṇājina*. Ladies frequently used to wear ornaments. At the occasion of marriage, there was a custom to adorn them fully with all sorts of ornaments.

Among the religious practices, those of *bhūta-bali*, *nāga-bali*, *vināyaka*-worship (for the removal of obstacles), pacification of planets and offering funeral oblation were predominant. The performance of five great sacrifices was regarded obligatory. The observance of Vedic rites, good conduct, sense-restraint, abstention from cruelty, charity, Vedic studies and realisation of self were some of the aspects of *dharma*, but the supreme emphasis was laid on *ātmadarśana*.[2] Feeding the *brāhmaṇas* and offering gifts to them was regarded a virtuous act. Among articles of gift, cow was regarded highly meritorious because of yielding heaven not only to its giver but to his descendants as well.[3] People believed in the journey of soul after death. Retribution of actions was also an object of faith with them. The standards of morality were high. Good conduct included vocal and mental purity. Violation of rules of conduct gave vent to various punishments.

Lastly, we may insert a brief enumeration of sins and their atonements. Crimes, moral as well as social pervaded the society in

---

1. Cf. *Bhakṣyābhakṣya-prakaraṇa in Ācārādhyāya.*
2. *Yājña. S.* I. 8.
3. *Ibid.* I. 205.

Yājñavalkya's time. In view of the quantity of demerit involved in them, moral crimes were classified under two broad heads—great sins (*mahāpātakas*) and minor sins (*upapātakas*). Evils like killing a *brāhmaṇa*, drinking spirituous liquors, stealing, intercourse with teacher's wife came under the former.[1] As a consequence of these, a person was reduced to the status of an out-caste or *patita*—a state in which his communication with society was totally banned. The question of re-admission in society could arise only after undergoing prescribed atonements.[2] Association with such offenders also brought excessive demerit. The other form of moral crimes includes a long list of crimes like killing of cow, negligence of religious rites, illegal occupation and so on.[3] An enumeration of social offences has been made in *sāhasa-prakaraṇa*. In order to remedy the evil consequences of these offences, a number of rituals were performed by way of atonement or expiation. The *Prāyaścittādhyāya* of *Yājñavalkya Smṛti* giving an elaborate account of such expiatory rites throws light on various aspects of life in that age.

The above analysis will show that the state of affairs with regard to the socio-economic conditions during the period of Yājña-valkya was satisfactory in more respects than one. It may be worth-while here to mention that the cultural ethos and ethnic qualities might be questioned in case we feel like comparing the sociological background of this text with the other texts available to us. But we can safely say that Yājñavalkya as a law-giver and as an interpreter of the social problems is undoubtedly a personality on which we can rely upon for data to arrive at a conclusive survey.

1. *Yājña. S.* III. 227.
2. *Ibid.* III. 205.
3. *Ibid.* III. 234-42.

# SANSKRIT IN EDUCATIONAL CURRICULUM

R.K. Dasgupta

Ladies and gentlemen, I am most grateful to you for your very kindly giving me this opportunity of associating myself with the seminars you are holding to mark the golden jubilee of your Sanskrit Association. I think you can be legitimately proud of an association which is fifty years old, for to keep alive a Sanskrit Association for so long speaks well of your enthusiasm for this great language and your remarkable capacity for corporate literary activity. I can share your pride because I was a teacher of this college quarter of a century ago.

When Thomas Mabington Macaulay proposed the abolition of the Sanskrit College in Calcutta in 1836 Premchand Tarkavagish, a professor of that college which had been founded in 1824, wrote a verse-letter in Sanskrit to Horace Hayman Wilson, the Boden Professor of Sanskrit at Oxford :

*golaśrīdīrghikāyā bahuviṭapitaṭe kālikattānagaryām*
*niḥsaṅgo vartate saṁskṛtapaṭhanagṛhākhyaḥ kuraṅgaḥ kṛśāṅgaḥ.*
*hantuṁ taṁ bhītacittaṁ vidhṛtakharaśaro mekale-vyādharājaḥ,*
*sāśru brute sa bho bho vilasana-mahābhāga māṁ rakṣa rakṣa.*

(On the banks of the round tank decorated with many trees in the city of Calcutta there lives a lonely sickly deer named Sanskrit College. Macaulay, the king of huntsmen, is about to kill this frightened (deer) with his sharp arrow. The deer is saying in tears— O noble Wilson, save me, save me.)

One hundred and forty years have passed since then and during this period a great deal has been done to promote Sanskritic learning in this country. I say this even when we have a large number of students pursuing higher studies in the subject in our hundred universities. Sanskrit has not that role in our intellectual life which Greek and Latin have in the intellectual life of Europe.

We are born in Sanskrit, we are baptized in Sanskrit, if we are [illegible] we are given our sacred thread in Sanskrit, we marry in

Sanskrit and when we die we are cremated in Sanskrit. But how many of us know the language ? Even fifty years ago when men of my age were in school one could not enter university without doing a three-hour paper in Sanskrit.

I must however confess that I am not making a plea for Sanskrit in the belief that it is a sacred tongue. I am not really urgin for an important place for Sanskrit in our school and university curriculum because it is the language of our scriptures. I do not have a religious approach to the language. And I fear that in a secular society we may not be able to do much for the promotion of studies in Sanskrit if we exalt it on religious grounds. I love Sanskrit not as a sacred language but as a great language, as an important language, as the language of the most sophisticated systems of human thought as a language which can be pursued as a fine literary discipline

Sanskrit is now so strange a language even to the educated classes in the country that many of them do not know what it is like. I wonder how many of our literary scholars in the field of English or even in the field of our modern Indian languages would know about what the finest scholars of the West possessing a mastery of the classical languages of Europe have said about the quality of Sanskrit as a language. In his historic third anniversary discourse as president of the Royal Asiatic Society of Bengal delivered on 2 February 1786 Sir William Jones said : "The Sanskrit language, whatever its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either." I think knowledge of a language such as this is essential for any one of us who claim to have received higher education in the humanities.

In his introduction to his book *An Anthology of Sanskrit Court Poetry* published as volume 44 of the Harvard Oriental Series Dr. D.H.H. Ingalls, Professor of Sanskrit at Harvard, says about A.B. Keith that "it is obvious from his works that for the most part he disliked Sanskrit literature." This remark displeased Keith's pupil Professor John Borough who defends his teacher in his introduction to his *Poems From the Sanskrit* published as a Penguin Classic in 1968. But how many of Indian professors of literatures other than Sanskrit really like Sanskrit literature ? I think on the whole the Indian intellectual shares Keith's view of Sanskrit literature that it is a Brahmanical literature and therefore cannot be an adequate

literature for the modern man who seeks in literature a reflection of life as such and not a life seen through the lens of a particular doctrine.

Let us remember that when modern education was introduced in this country in the early decades of the last century we had a kind of antipathy towards Sanskrit. When the East India Company proposed to establish a Sanskrit College in Calcutta ,in 1823 Raja Rammohun Roy wrote a letter to Lord Amherst on 11 December, the same year advising him not to spend money on Sanskrit which could only perpetuate medievalism and scholasticism in the country. Obviously Rammohun was not disparaging Sanskrit but was only critical of the prevailing system of Sanskritic education while asking for a new system of public instruction which must include the arts and sciences of the West. The Sanskrit College was actually founded in 1824 and it exists in Calcutta today. But somehow Sanskritic learning was isolated from the main stream of the new learning. Twelve years after Rammohun's letter to Lord Amherst Macaulay drew up his Minute on Education where he recommended an English education and said about Sanskrit what Rammohun had said about it in that letter. Macaulay's remark that a single shelf in a European library is worth the whole native literature of India and Arabia is now quoted as an instance of his rhetoric and misjudgment. But in the nineteenth century not a few of our intellectuals thought that Sanskrit had very little to offer to modern life. Even some Sanskritists supposed that Sanskrit was the language of a life-negating and world-negating philosophy, a view which Albert Schweitze expressed in his book *The Development of Indian Thought.* In a letter to Ballantyne Iswarchandra Vidyasagar said that *Vedānta* and *Sāṁkhya* were false systems of philosophy and that while they must be taught in Sanskrit College its students must be given heavy doses of the philosophy of Jeremy Bentham and John Stuart Mill. This was in 1853 and 16 years later a distinguished Bengali intellectual who was responsible for the formula of a boycott of British goods as the only answer of colonial people to British rule said that modern India had no use for Sanskrit because it had no synonym for the English word 'patriotism', no document of individual freedom like the Magna Carta, the Bill of Rights, the Petition of Rights and the Habeus Corpus. Again Sanskrit is considered as a language which is concerned with the hereafter and not with any of the problems or obligations of the modern man.

In spite of this general attitude towards Sanskrit we have produced in the last hundred and fifty years an excellent tradition of Sanskritic learning which has produced a large number of first rate scholars in the field whose work has made an outstanding contribution to our ancient philosoohy and literature. And our Sanskrit learning has been not a little influenced by the work of European and American Sanskritists who have given a new dimension to studies in the subject. I do not however agree with what David Kopf says about the importance of British orientalists in our rediscovery of our past in his book *British Orientalists and the Bengal Renaissance.* While it would be the worst form of ingratitude to slight the contribution of Western Sanskritists to the understanding of our past it would be a gross exaggeration to say that we have looked at our ancient culture with Western eyes. On many occasions we have either rejected or revised their views.

But our own Sanskritists and the Sanskritists of the West have failed to do one thing. They have failed to establish the relevance of Sanskrit to modern life. The interest in Sanskrit is still a scholarly and archaeological interest. We do realize that Greek and Latin are more directly relevant to the life of modern Europe than Sanskrit can be to modern India, Greek democracy and Roman jurisprudence gave modern Europe two of its most important institutions. And certainly Greek and Latin literature offer a complete picture of life to modern Europe. But in what sense is Sanskrit the language of an antiquated world ?

The question is—do we de-Indianize ourselves when we modernize our education and accept some of the values and norms of Western life ? If we decide to continue to be Indians in our attitudes and beliefs we cannot discard Sanskrit because it is in that language that those attitudes and beliefs are preserved. I think we can modernize ourselves only on the firm base of our cultural identity. We may be lost in a kind of rootless internationalism if we forget to be ourselves. Modernism is not a negation of tradition : true modernism is only an enrichment of tradition, an extension of its frontiers.

If we ignore Sanskrit for the sake of what we call modernism we will not only do harm to ourselves but deprive the world of the force of a great tradition which could offer modern society very significant answers to its most vital questions. It is significant that

Max Muller, one of the greatest Sanskritists of Europe wrote one whole book entitled *India : What Can it Teach Us?* to explain the importance of Sanskrit to the modern world. The work contains seven lectures he delivered at Cambridge and it was first published in 1882. I think the first of these seven lectures should be translated into all our languages and should be read particularly by those of our educationists and intellectuals who are indifferent to Sanskrit in the name of modern knowledge. "A study of Greek literature has its own purpose" he said in this lecture, "and a study of Sanskrit literature has its own purpose; but what I feel convinced of, and hope to convince you of, is that Sanskrit literature, if studied only in a right spirit, is full of human interests, full of lessons which even Greek could never teach us." Later in the lecture he said : "And if I were to ask myself from what literature we here in Europe, we who have been nurtured almost exclusively on the thoughts of Greeks and Romans, and of one Semitic race, the Jewish, may draw that corrective which is most wanted in order to make our inner life more perfect, more comprehensive, more universal, in fact more truly human, a life not for this life only, but a transfigured and eternal life, again I should point to India." He said this because he believed that "some of the most valuable and most instructive materials in the history of man are treasured up in India and India only." He also believed that Sanskrit had already changed the modern man's concept of human destiny. Towards the end of his lecture he affirmed : "I consider a certain knowledge of Indian an essential portion of a liberal or an historical education. The concept of the European man has been changed and widely extended by our acquaintance with India, and we know now that we are something different from what we thought we were" When Max Muller said this the first English translation of the *Bhagavad Gītā* and of *Śakuntalā* were about hundred years old. The Latin version of the *Upaniṣads* was about eighty years old. And the world of western philosophy was then acquainted with Schopenhauer's oft-quoted remark : "The *Upaniṣads* have been the solace of my life and they will be the solace of my death."

But must we do, to make Sanskrit not only an important part of liberal education in our country but also an essential factor in our intellectual life ? I have read the 440 page *Report of the Sanskrit Commission* : 1956-57, published in 1958. I have had several occasions to discuss its recommendations with its chairman, Professor

Suniti Kumar Chatterji and I was very close to one of its distinguished members the late Dr. S.K. De. I remember when the Commission was at work I was in England and from there I wrote four articles on the place of Sanskrit in our education for the *Hindustan Times.* What I wanted to say in these four articles is what I propose to repeat today and it is that I do not welcome the idea of patronizing Sanskrit as a special subject of study for a particular class of students. I believe in making Sanskrit an integral part of our liberal education. The Commission recommended the establishment of Sanskrit Universities for the promotion of Sanskritic studies. I think it would be fatal to isolate Sanskrit in this way. Such a policy will mean only provision of large grants for the maintenance of *Pandits* who are cut off from the main system of education in the country. Sanskrit must be made an important and a vital part of the programme of higher teaching and research all our universities. It is to be made an essential feature of our humane learning. And to be able to do this we must bring about some important changes in our system of teaching and research in Sanskrit. A teacher of Sanskrit must not be looked upon as the custodian of some ancient wisdom which has no relevance to the questions of modern life.

What is needed then is not only a new educational policy giving an important place to Sanskrit in our schools and universities but a new method of teaching the subject. We must modernize our style of teaching Sanskrit and this is perhaps more important than any other aspect of the question. A teacher of Sanskrit must not be looked upon as one who stands for Sanskrit alone and represents something that does not go beyond the world of Sanskrit. When a teacher of English lectures on a British author he goes beyond, he is at least expected to go beyond the horizon of English literature and appropriately refer to European literature as a whole from Homer to the modern times. He may not know the languages concerned but he must show an active interest in the different literatures of Europe. When he is really a very sensitive and knowledgeable teacher he will show interest in the modern world from the point of view of philosophy and politics. Our image of the teacher of Sanskrit is that he cares only for Sanskrit and for nothing else. We cannot modernize Sanskrit learning if we do not change this image of our teachers of Sanskrit. When I read Ingalls on any aspect of Sanskrit literature and philosophy I am amazed to see how he can relate Sanskrit to the important aspects of European

literature and philosophy. To be able to establish Sanskrit as an important aspect of modern education we must have a band of teachers who are capable of extending their interest beyond Sanskrit. To show the relevance of Sanskrit to the interests and objectives of modern life we must be acquainted at least to some extent with that life as it is reflected in literature and philosophy. We cannot modernize Sanskrit unless we modernize our mind.

# प्राचीन भारतीय शिक्षा : आधुनिक शिक्षा-वैज्ञानिक सन्दर्भ

मोहन चन्द

समाजशास्त्रीय दृष्टि से प्राचीन भारतीय शिक्षा के आधुनिक सन्दर्भ पर विचार करने के अनेक दृष्टिकोण हो सकते हैं तथा यह इस तथ्य पर निर्भर करता है कि शिक्षा की क्या परिभाषा की जाए। धार्मिक तथा आर्थिक प्रयोजनों के पूर्वाग्रहों को लेकर भी प्रायः शिक्षा के स्वरूप एवं उद्देश्य निश्चित किए जाते हैं।[1] किन्तु समग्र समाज के विभिन्न पक्षों तथा राष्ट्रीय चेतना के अनुरूप ही यदि शिक्षा की नीतियां निर्धारित की जाएं तो शिक्षा समाज की एक महत्त्वपूर्ण संस्था के रूप में विज्ञान, टैक्नोलोजी, समाजविज्ञान, कला तथा व्यावसायिक विषयों के अध्ययन-अध्यापन की सुविधाएं प्रदान करते हुए देश की अनेक सामाजिक एवं आर्थिक समस्याओं का समाधान खोजने में भी समर्थ हो सकती है।[2] विश्वविद्यालयीय शिक्षा के अध्ययन-अध्यापन की पद्धति तथा उसके विविध पाठ्यक्रम युगीन आवश्यकताओं तथा राष्ट्रीय चरित्र से असम्बद्ध नहीं होने चाहिएं।[3] इस सम्बन्ध में गजेन्द्र गडकर समिति की रिपोर्ट का कहना है कि विभिन्न विषयों के ज्ञान में दक्षता प्राप्त करना ही विश्वविद्यालयीय शिक्षा का उद्देश्य नहीं है अपितु राष्ट्रीय विकास से सम्बन्धित योजनाओं के कार्यक्रमों में बौद्धिक नेतृत्व प्रदान कर सामुदायिक चेतना को जागृत करने तथा विकासशील स्थिति में राजनैतिक न्याय एवं सामाजिक बराबरी के सिद्धान्तों का प्रचार कर, सम-समाज की स्थापना करने के दायित्व के प्रति भी विश्वविद्यालयीय शिक्षा उदासीन नहीं रह सकती।[4]

---

१. Singh, K., *Some Reflections on Higher Education* (article) *Social Scientist*, Vol. 1, No 7, Feb. 1974, pp. 31-39.

२. Shukla, S., *Educational Techniques and Educational Planning* (article), *Educational Sciences*, Oxford, 1967, p. 33.

३. Dube, S. C., *Modernization and Education* (article) *Tradition and Modernization*, (ed. Srivastava, S. K.), Allahabad, 1976. p. 103.

४. *Report of the Committee on the Governmet of Universities and Colleges*, Vol. I, p. 6.

**ब्रिटिश-कालीन शिक्षा की गति-वैज्ञानिक स्थिति—**

प्राचीन भारतीय शिक्षा के आधुनिक सन्दर्भ जैसे ऐतिहासिक एवं समाज-शास्त्रीय विषय पर विचार करने से पूर्व यह अपेक्षित है कि 'प्राचीन' तथा 'आधुनिक' शब्दों को थोड़ा सा स्पष्ट कर दिया जाए। समाज-शास्त्रीय-ऐतिहासिक अध्ययन-पद्धति के अनुसार प्राचीन अथवा वर्त्तमान किसी भी समाज की संस्था विशेष को स्पष्ट करने के लिए Social Statics (सामाजिक स्थिति-विज्ञान) तथा Social Dynamics (सामाजिक गति-विज्ञान) तत्त्वों से विशेष सहायता ली जाती है।[१] इन्हीं तत्त्वों को कभी क्रमश. Tradition[२] (परम्परा) तथा Modernization[३] (आधु-निकता) के नाम से व्यक्त किया जाता है तो कभी इन्हें ही 'प्राचीन' तथा 'आधुनिक' संज्ञा भी दे दी जाती है। ब्रिटिश-कालीन शिक्षा-व्यवस्था की नींव पड़ने से ही आधुनिक शिक्षा प्रणाली का इतिहास प्रारम्भ हो जाता है। ब्रिटिश-शासन की साम्राज्यवादी प्रवृत्तियों से प्रेरित हुई शिक्षा व्यवस्था ने प्राचीन भारतीय समाज की Static प्रवृत्तियों को नष्ट करते हुए सर्वथा एक नवीन Dynamic दिशा में भारतीय शिक्षा का विकास करना चाहा।[४] अंग्रेजी शासकों द्वारा निर्धारित लन्दन-युनिवर्सिटी के ढांचे में ढाली गई विश्वविद्यालयीय शिक्षा ने भारतीयों के साथ भी पूर्ण न्याय नहीं किया।[५] ब्रिटिश-शिक्षा-पद्धति का ही यह प्रभाव है, जो शिक्षित व्यक्ति को आंग्ल-भाषा तथा यूरोपीय सभ्यता को अपनाने के लिए तो प्रेरित कर पाई किन्तु ज्ञान-विज्ञान तथा बौद्धिक चिन्तन के क्षेत्र में इसने कोई महत्त्वपूर्ण योगदान नहीं किया। ब्रिटिश कालीन शिक्षा का मुख्य उद्देश्य प्रायः एक निम्न-स्तरीय व्यक्ति को छोटे-मोटे व्यवसायों के योग्य बनाना मात्र था। भारतीय समाजशास्त्रियों ने आधुनिक भारतीय

---

१. Das, A. C., *An Introduction to the Study of Society*, Delhi, 1972, pp. 10-11.

२. 'Tradition Means habits, customs, attitudes, ways of life which get embodied in stitutions and then tend to get frozen because of the stability, and autonomous existence of these institutions' (V. K. R. V. Rao) quoted in, Srivastava, *Tradition & Modernity*, p. 23.

३. 'Modernization as a general term describes the process of rapid social change and is used recently for the understanding of social phenomenon.' , *Ibid*, p. 121

४. Srivastava, H. C. *Idea System of Indian Intellectuals* (article) *Tradition & Modernity*, p. 135.

५. *Post War Educational Development in India*, Bureau of Education, British India, New Delhi, 1944, p. 22

समाज की इन्हीं विशेषताओं पर केन्द्रित होकर Modernity के रूप में प्रेरित होने वाली द्विविध बौद्धिक गतियों की ओर संकेत किया है। इनमें से एक है—'Sanskritization'[१] तो दूसरी है—Westernization[२]। प्रथम पीढ़ी दर पीढ़ी से शोषित वर्ग की प्रतिक्रिया है तो द्वितीय सुविधावादी दृष्टिकोण का पाश्चात्य परिवेश

सन् १९११ में सर हारकोर्ट बटलर द्वारा मिन्टो[3] तथा महाराजा बहादुर को दिए गए पत्रोत्तरों[४] से ज्ञात होता है कि ब्रिटिश अधिकारियों ने अलीगढ़ मुस्लिम युनिवर्सिटी तथा बनारस हिन्दू युनिवर्सिटी नामक जिन दो विश्वविद्यालयों को स्थापित करने के लिए जो शर्तें रखी थीं, उनमें से एक शर्त यह भी थी कि इन विश्वविद्यालयों में धार्मिक विषयों की ही शिक्षा दी जाए तथा दूसरी शर्त यह थी कि ब्रिटिश अधिकारियों का इनके प्रशासन में पूर्ण हस्तक्षेप रहेगा। स्पष्ट है कि ब्रिटिश-अनुमोदित विश्वविद्यालयीय शिक्षा का प्रारम्भिक उद्देश्य धार्मिक विषयों की ही शिक्षा देना था ताकि हिन्दू तथा मुस्लिम वर्ग की धार्मिक चेतना को उभारा जाए तथा अंग्रेजों के लिए Divide & Rule की नीति से शासन करना सहज हो जाए। ब्रिटिश अधिकारी स्कूलों तथा कालेजों की स्थापना कर जहाँ अपने अनेक स्वार्थों को सिद्ध करने में सफल हो पाए वहां उन्होंने अपने शिक्षा-प्रसार के आकर्षक आंकड़े दिखाकर भारतीयों को प्रसन्न करने की कोशिश भी की।[५]

---

१. '*Sanskritization* and *Westernization* are the two aspects of Social change in the context of India. *Sanskritization* is the process by which a 'low' Hindu Caste or tribal or other group changes its customs, rituals, ideology and way of life in the direction of a high and frequently 'twice-born' caste.'
—Srinivas, M. N., *Sanskritization in Social Change in Modern India*, 1966, p. 6.

२. 'The term *Westernization* includes British way of life in India Christinity, new technology, education, high income, urbanization, secularization and nationalism.'
—Srivastava, *Tradition & Modernity*, p. 170.

३. (Sir Harcourt Butler, *Collection of Speeches*, Rangoon 1927, p. 19)—Awasthi, D., *Administrative History of modern India*, Delhi, 1973, p. 104.

४ Sundaram, V. A., *The Banaras Hindu University*, 1905-1935, pp 84-85.

५. *Post War Educational Development in India*, Appendix, pp. 85-92.

मदनमोहन मालवीय, स्वामी दयानन्द सरस्वती, राजा राममोहन राय आदि अनेक समाज सुधारकों ने ब्रिटिशकाल में भारतीय धर्म-संस्कृति तथा साहित्य के प्रति चेतना जागृत करने के लिए अनेक आन्दोलन चलाए जिनमे स्वामी दयानन्द सरस्वती द्वारा 'आर्य समाज' तथा राजा राममोहन राय द्वारा ब्रह्म समाज' की स्थापना करना उस काल की महान् उपलब्धियां थी। राजा राममोहन राय भारतीय संस्कृति के विशेष पक्षपाती होते हुए भी युगीन शैक्षिक चेतना को एक नवीन दिशा देना चाहते थे। फलतः उन्होंने ब्रिटिश अधिकारियों के सामने यह सुझाव रखा कि प्राच्यविद्या संस्कृत की शिक्षा के लिए जो राशि निश्चित की गई है उसे अर्थशास्त्र, इतिहास राजनीति शास्त्र आदि समाजविज्ञान से सम्बन्धित विषयों की शिक्षा देने में व्यय किया जाए। क्योंकि राजा राममोहन राय के अनुसार धार्मिक तथा परम्परागत विषयों की शिक्षा की अपेक्षा समाजविज्ञानपरक शिक्षा सामाजिक चेतना को जागृत करने में अधिक सहायक सिद्ध हो सकती थी तथा शिक्षा संस्था के आधुनिकीकरण की समसामयिक आवश्यकता को भी पूर्ण कर सकती थी।

प्राच्यविद्या तथा संस्कृत सम्बन्धी विषयों को ब्रिटिश काल में ही यदि आधुनिक समाजविज्ञान तथा शुद्ध-विज्ञान आदि के तुलनात्मक अध्ययन पद्धति से सम्बद्ध कर शिक्षा संस्था की नीव डाली गई होती तो सम्भवत. वह भारतवर्ष का बहुत बड़ा सौभाग्य होता। इसी एकीकृत शिक्षा व्यवस्था के साथ-साथ संस्कृत भाषा की परम्परागत अध्ययन पद्धति भी विश्वविद्यालयीय शिक्षा को महत्त्वपूर्ण एव सार्थक योगदान कर पाती। आज संस्कृत, भाषा के रूप में तथा प्राच्यविद्यापरक सामाजिक-विज्ञान के रूप में, आधुनिक ज्ञान-विज्ञान को अपेक्षित सन्दर्भ देने में पूर्णतः समर्थ नहीं है। परम्परा से चिपके रहना सभवतः प्रगति में बाधक हो सकता है किन्तु परम्परागत मूल्यों को युगीन परिस्थितियों के परिप्रेक्ष्य में नवीन दिशाएं देना उन्नति का द्योतक है।[1] भारतीय अध्ययन विषयो पर तनिक दृष्टिपात करे तो विदित होता है कि आज भी भारतीय विश्वविद्यालयो में अर्थशास्त्र, राजनीति-शास्त्र, समाजशास्त्र आदि विषयों के अन्तर्गत यूनान आदि मृत सभ्यताओं के विचारकों को तो पढ़ा जाता है किन्तु कौटिल्यादि के संस्थागत नीतिपरक विचारों के लिए कोई स्थान नही। इसी प्रकार विशुद्ध विज्ञान के विषयों की अध्ययन-अध्यापन पद्धति में प्राचीन भारतीय ज्ञान-विज्ञान सम्बन्धी चिन्तन सर्वथा उपेक्षित है।

---

१. Tripathi Satyendra, *Role of Elites in Modernization in Context to Value and Ideology,* (article), *Tradition and Modernity,* p. 121.

**प्राचीन भारतीय शिक्षा के विचारणीय पक्ष—**

प्राचीन भारतीय शिक्षा के आधुनिक शिक्षा-वैज्ञानिक सन्दर्भ पर विचार करने के विविध पक्ष हो सकते हैं जैसे प्राचीन आश्रम-व्यवस्था तथा आधुनिक काल में उसका महत्त्व। प्राचीनभारतीय शिक्षण-विधियां तथा आधुनिक कालीन शिक्षण-पद्धतियों को उसकी देन। इसी प्रकार शिक्षा संस्था के साथ अन्य अनेक प्रश्न भी जुड़े हैं। प्रस्तुत निबन्ध में मात्र मुख्य आधुनिक चेतनाओं के परिप्रेक्ष्य में समाज-शास्त्रीय ऐतिहासिक अध्ययन पद्धति द्वारा प्राचीन भारतीय शिक्षा-व्यवस्था पर एक विहंगम प्रकाश डाला गया है। इन सब चेतनाओं में से विभिन्न युगों में 'शिक्षा की समाज को देन' आधुनिक काल के समाजशास्त्रियों तथा इतिहासकारों के लिए एक विचारणीय प्रश्न हो सकता है तथा दूसरा प्रश्न यह भी सम्भव है कि आज विज्ञान टैकनोलोजी तथा व्यावसायिक शिक्षा के जिन मूल्यों को शिक्षाशास्त्री विशेष महत्त्व दे रहे है, प्राचीन भारतीय शिक्षा-संस्था में उनकी क्या स्थिति रही है ? संभवतः सामाजिक परिस्थितियों से प्रभावित शिक्षा-संस्था की भारतीय परम्परा आधुनिक काल के शिक्षा-विज्ञान को भी कुछ दे पाए। देखना यह है कि प्राचीन भारतीय ज्ञान-विज्ञान की जो मान्यताएं रही थीं क्या वे आधुनिक काल के ज्ञान-विज्ञान से सम्बन्धित मान्यताओं को भी कुछ दे पाती हैं अथवा वे प्राचीन भारतीय वाङ्मय के रूप में अतीत का गौरव मात्र बन कर रह गई हैं। इसी प्रकार आज के विद्वानों के लिए यह भी उत्सुकता का विषय हो सकता है कि प्राचीन भारतीय शिक्षा क्या केवल धर्म से जुड़कर साम्प्रदायिक चेतनाओं को ही बढ़ावा देती रही है अथवा इसने विशुद्ध बौद्धिक चिन्तन हेतु स्वस्थ परम्परा भी प्रदान की है। यह सब कुछ इस तथ्य पर निर्भर करता है कि प्राचीन भारतीय शिक्षा के विभिन्न युगों में क्या प्रयोजन रहे थे ? इन्हीं कुछ विचारणीय प्रश्नों को लेकर सर्वप्रथम वैदिक युग के मन्त्र-काल से लेकर बौद्ध काल तक की शैक्षिक गतिविधियों पर संक्षेप में प्रकाश डाला गया है। तदनन्तर भारतीय शिक्षा के उत्कर्ष काल में ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में जो प्रगति हुई उसका संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत किया गया है तथा अन्त में व्यावसायिक शिक्षा के सामाजिक तथा शिक्षा-परक पक्षों पर भी कुछ उपयोगी प्रकाश डाला गया है—

**वैदिक कालीन शिक्षा व्यवस्था—**

प्राचीन भारतीय शिक्षा-व्यवस्था में शिक्षा-विज्ञान तथा अध्ययन विषयों के लिए 'विद्या' शब्द का प्रयोग प्रचलित था। 'विद्या' की अपेक्षा 'शिक्षा' शब्द ऐतिहासिक दृष्टि से यद्यपि अधिक प्राचीन है तथापि वैदिक युग में भी 'शिक्षा' का प्रयोग मंत्रों की पुनरावृत्ति तथा वर्णों एवं स्वरों से सम्बन्धित ध्वनि-विज्ञान के अर्थ में होता था।[1] वेदाङ्ग साहित्य के प्रातिशाख्य ग्रन्थों को भी इसी कारण 'शिक्षा' की

१. ऋग्वेद ७।१०३।५ तथा सायणभाष्य, तैत्तिरीयोपनिषद् १।२

संज्ञा प्राप्त थी। आधुनिक 'शिक्षा' के अर्थ में प्रयुक्त होने वाला प्राचीन शब्द 'विद्या' है जिसका प्रयोग न केवल ज्ञानार्जन सम्बन्धी अध्ययन विषयों के लिए अपितु वैज्ञानिक तथा व्यावसायिक शिक्षा के लिए भी होता था।[1]

**संहिताकाल**—प्राचीन भारतीय शिक्षा के उद्भव तथा विकास के प्रश्न पर विचार करने से ज्ञात होता है कि संहिताकाल मे भारतीय शिक्षा-संस्था आधुनिक काल के समान विकसित नही थी। इस काल मे शिक्षा का मुख्य उद्देश्य था—वर्णों तथा स्वरों के शुद्ध प्रयोग के साथ वैदिक मंत्रों को कण्ठस्थ कर एक पीढी से दूसरी पीढी तक पहुँचाना। किसी लिपि का आविष्कार न होने के कारण शिक्षा-संस्था के सामने यह बहुत बड़ी समस्या थी कि युगीन बौद्धिक चिन्तन से सम्बन्धित मंत्रों को कैसे सुरक्षित रखा जाए। इसी कारण आचार्य मंत्रों का सस्वर पाठ करते थे तथा विद्यार्थी उन मंत्रों की पुनरावृत्ति करते थे। संहिताकाल के प्रारम्भ में शिक्षा का यही उद्देश्य प्रधान था जबकि **अथर्ववेद** के काल तक शिक्षा संस्था में अध्ययन विषयों की शिक्षा देने की परम्परा भी प्रारम्भ हो चुकी थी। **अथर्ववेद** में 'रक्षोविद्या', 'सर्पविद्या' आदि कुछ आसुरी विद्याओं के उल्लेख इस तथ्य की ओर भी संकेत करते हैं कि वैदिक कालीन आर्येतर शिक्षा-व्यवस्था के साथ इसका सम्बन्ध रहा होगा। सिन्धु घाटी की सभ्यता में दिखाई देने वाली वास्तुकला, मूर्तिकला, तथा शिल्पकला से सम्बन्धित उत्कृष्ट प्रतिभा एक ऐसे विकसित एवं शिक्षित समाज की ओर इंगित करती है जो स्वरूप से आर्येतर थी किन्तु वैदिक आर्यों की तुलना में अधिक विकसित थी।

यही कारण है कि आर्य तथा आर्येतर जातियों के पारस्परिक समझौते के परिणामस्वरूप **अथर्ववेद** में उक्त आसुरी विद्याओं को भी स्थान दिया जाने लगा था।[2]

**ब्राह्मणकाल**—मन्त्रकालीन शिक्षा-व्यवस्था के बाद हम एक ऐसे युग में आते हैं जिसे **ब्राह्मण-ग्रन्थों** का युग कहा जाता है। **ब्राह्मण-युगीन** शिक्षा व्यवस्था ऋग्वेदीय शिक्षा-व्यवस्था की तुलना में पर्याप्त विकसित थी किन्तु इस युग की समग्र शैक्षिक चेतना वैदिक धर्म से अनुप्राणित रही थी। **ब्राह्मण**-युगीन शिक्षा व्यवस्था में विद्यार्थियों के मुख्य अध्ययन विषय वेद थे, जिन्हें 'स्वाध्याय' की संज्ञा भी दी गई है।[3] विद्यार्थी के लिए प्रतिदिन वेदों का पाठ करना

---

१. छान्दोग्योपनिषद्, १।१।१० तथा ७।१।२; विष्णुपुराण, १।१६।४१

२. राधाकुमुद मुकर्जी, हिन्दू सभ्यता, अनु० वासुदेवशरण अग्रवाल, दिल्ली, १६५५, पृ० ११५.

३. शतपथब्राह्मण, ११।७।३ तथा तु० 'स्वाध्यायो वै ब्रह्मयज्ञः', शत०, ११।५।६।३

अत्यावश्यक था।[1] शतपथब्राह्मण के उल्लेखानुसार सहायक अध्ययन विषयों में 'अनुशासनी' (वेदाङ्ग), 'विद्या' (विज्ञान) 'वाकोवाक्यम्' (वाद-विवाद), 'इतिहास-पुराण' तथा 'गाथा-नाराशंसी' भी सम्मिलित किए जाने लगे थे।[2] किन्तु वैदिक-धर्मानुष्ठान तथा वेदों की विभिन्न शाखाओं को सुरक्षित रखना शिक्षा व्यवस्था का मुख्य उद्देश्य रहा था।[3]

शिक्षा विज्ञान की दृष्टि से ब्राह्मण-युगीन शिक्षा व्यवस्था में विद्यार्थी के ज्ञानार्जन सम्बन्धी विभिन्न उपायों का आविष्कार हो चुका था। उदाहरणार्थ 'ब्रह्मोदय' आदि गोष्ठियों में वाद-विवाद की परम्परायें प्रारम्भ हो चुकी थीं तथा छात्र 'प्रश्निन्' (पूर्वपक्षी) तथा 'अभिप्रश्निन्' (उत्तरपक्षी) के रूप में अनेक बौद्धिक समस्याओं पर विचार भी करने लगे थे।[4] शतपथब्राह्मण में राज्य-स्तर पर इस प्रकार के शास्त्रार्थ होने तथा विजयी पक्ष को पुरस्कार देने के अनेक उल्लेख भी प्राप्त होते हैं।[5]

उपनिषद्-कालीन शिक्षा व्यवस्था—

ब्राह्मण-कालीन शिक्षा व्यवस्था तथा उपनिषद्-कालीन शिक्षा व्यवस्था में स्वरूप की दृष्टि से विशेष अन्तर नहीं था किन्तु दोनों शिक्षा व्यवस्थाओं में उद्देश्य की दृष्टि से महान् अन्तर रहा था। जैसाकि विद्वानों की भी मान्यता रही है कि ब्राह्मण-ग्रन्थ तथा उपनिषद्-ग्रन्थ क्रमशः ब्राह्मण तथा क्षत्रिय वर्ग के प्रतिनिधि साहित्य हैं तथा उपनिषद् युगीन चेतना ब्राह्मणों के सामाजिक प्रभुत्व को नीचा दिखाने का भी यदा-कदा प्रयास करती रही है[1] ब्राह्मणपुरोहितों तथा क्षत्रिय-राजकुमारों के पारस्परिक स्वार्थों के टकराव के कारण वैदिक व्यवस्था में एक ऐसा भी युग आया था जिसमें बौद्धिक चिन्तन तथा जीवनदर्शन की समस्या को लेकर क्षत्रिय-वर्ग ने ब्राह्मणों पर विजय पाई।[6] उपनिषद् युगीन शिक्षा व्यवस्था भी ब्राह्मणों तथा क्षत्रियों के इसी आन्तरिक संघर्ष से पर्याप्त प्रभावित हुई है।[8] उदाहरणार्थ

---

१. तु० 'अहरहः स्वाध्यायमधीते'। शत०, ११।५।६।८।

२. तु० 'अनुशासनीविद्यावाकोवाक्यमितिहासपुराणगाथानाराशंस्यः।'
—शत०, ११।५।६।८

३. विशेष द्रष्टव्य—Basu Jogiraj, *India of the Age of the Brāhmaṇas*, p. 50

४. Basu, Jogiraj, *India of the Age of Br.*, p. 45

५. द्रष्टव्य— शत०, ११।६।३।११; १३।५।२।११; ११।५।३।१ तथा ११।६।२।५

६. Hiriyana, M., *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1951, p. 49

७. भगवतशरण उपाध्याय, भारतीय समाज का ऐतिहासिक विश्लेषण, दिल्ली, १९७३, पृ० ८६-८७

८. ऐतरेय आरण्यक, ३।२।६ तथा मुण्डकोपनिषद्, १।२।७

शतपथ ब्राह्मण के उल्लेखानुसार याज्ञवल्क्य जो कि ब्राह्मण परिवार का विद्यार्थी था, क्षत्रिय-जनक से शास्त्रार्थ में हार जाता है तथा अन्त में जनक को ही अपना गुरु भी स्वीकार कर लेता है।[1] छान्दोग्योपनिषद् में भी क्षत्रिय राजा प्रवाहण तथा जाबाली ने शिलक, दाल्भ्य, श्वेतकेतु तथा उद्दालक आदि ब्राह्मणों को ब्रह्मज्ञान उपदेश से शिक्षित किया था।[2] कौषीतकिब्राह्मण के अनुसार भी ब्राह्मण विद्वानों में श्रेष्ठ नारद अनेक विद्याओं में निष्णात होने पर भी सनत्कुमार नामक क्षत्रिय से ब्रह्मज्ञान की शिक्षा लेकर ही अपने ज्ञान को सार्थक मानता है।[3] संक्षेप में वैदिक कालीन शिक्षा की ही यह उपलब्धि थी कि इसने विश्व में सर्वप्रथम जीवन के दो मूल्यों का आविष्कार किया है। इनमें से एक मूल्य था 'स्वर्ग' जिसे यज्ञानुष्ठान से प्राप्त किया जा सकता था तथा दूसरा मूल्य था 'मोक्ष' जो केवल ब्रह्मविद्या द्वारा प्राप्त हो सकता था। प्राचीन मनीषियों द्वारा अन्वेषित इन दोनों मूल्यों पर परवर्ती पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा का समग्र दार्शनिक तन्त्र ही अवलम्बित है।

**बौद्ध-काल से गुप्त काल तक की शिक्षा-व्यवस्था—**

वैदिक कालीन शिक्षा पद्धति के उपरान्त लगभग छठी शताब्दी ई० पूर्व से लेकर गुप्तकाल तक की शिक्षा पद्धति शैक्षिक चेतना की दृष्टि से मुख्य दो भागों में विभक्त थी—ब्राह्मण शिक्षा व्यवस्था तथा जैन एवं बौद्ध शिक्षा व्यवस्था। दोनों प्रकार की शिक्षा व्यवस्थायें यद्यपि सिद्धान्ततः एक दूसरे की परम्पराओं का विरोध नहीं करतीं तथापि स्वरूप से दोनों शिक्षण पद्धतियों के उद्देश्य भिन्न थे। समाजशास्त्रीय दृष्टि से ब्राह्मण शिक्षा व्यवस्था का परम्परागत मूल्यों के अनुरूप विस्तार हुआ तथा ब्राह्मणेतर शिक्षा व्यवस्था ने युगीन समाज के आधुनिक एवं सचेतन मूल्यों के परिप्रेक्ष्य में ही शिक्षा की दिशाएं उद्घाटित कीं। पी० वी० काणे[4] अल्तेकर,[5], राधाकुमुद मुकर्जी,[6] एफ ई० केय[7] आदि विद्वानों ने इस युग की प्रमुख शैक्षिक गतिविधियों तथा विभिन्न प्रकार के शैक्षिक पाठ्यक्रमों पर विस्तार से प्रकाश डाला है। फलतः प्रस्तुत निबन्ध पत्र में इस युग की समग्र शिक्षा व्यवस्था के स्वरूप पर प्रकाश डालना अपेक्षित न होगा। संक्षेप में धर्मशास्त्रों के युग की शिक्षा व्यवस्था का मुख्य उद्देश्य नवीन प्रतिभा का उन्मेष करना न होकर प्राचीन साहित्य को संरक्षण देना

१. शतपथब्राह्मण ११।६।२
२. छान्दोग्योपनिषद् १।८
३. कौषीतकिब्राह्मण, ७।१
४. पी० वी० काणे, धर्मशास्त्र का इतिहास, भाग-१, लखनऊ
५. अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण पद्धति, वाराणसी, १९६८
६. Mookerji, Radhakumud, *Ancient Indian Education*, Delhi, 1947
७. Keay, F. E., *Ancient Indian Education*, 1918.

था।[1] धर्मशास्त्रों की शिक्षापद्धति उपनिषत्कालीन तर्कप्रधान शिक्षा से विचलित होकर स्मृति-व्यायाम पर आधारित हो चुकी थी। स्त्रियों तथा शूद्रों को संस्कार-च्युत कर देने के कारण धर्मशास्त्रीय मान्यता इन दोनों वर्गों को शिक्षा-ग्रहण करने की अनुमति भी नहीं देती है।[2] इसी प्रकार व्यावसायिक तथा आर्थिक दृष्टि से जीवनोपयोगी विषयों को इस काल की शिक्षा-व्यवस्था में कोई स्थान नहीं दिया गया। समाज की युगीन आवश्यकताओं तथा समाज के सभी वर्गों को शिक्षा का अधिकार दिलाने, व्यावसायिक तथा वैज्ञानिक विषयों के अध्ययन को भी शिक्षा में स्थान देने आदि नवीन मूल्यों को लेकर समाज का एक वर्ग शिक्षा में परिवर्तन चाहता था।[3] साम्राज्य-काल में विशेषकर मौर्य-युग में कौटिल्य आदि विचारकों की राजनैतिक सुदृढ़ता ने, बौद्ध तथा जैन धर्म की समाज-सुधार की लहर ने तथा विज्ञान तथा टैक्नोलोजी की नवीन क्रान्ति ने मिल-जुलकर भारतीय शिक्षा संस्था के इतिहास में सर्वप्रथम विश्वविद्यालयीय शिक्षा की नींव डाली।[4] युगीन परि-स्थितियों की इन्हीं आवश्यकताओं के कारण बौद्धानुप्रेरित साम्राज्ययुगीन भारतीय शिक्षा व्यवस्था में सर्वप्रथम वैज्ञानिक तथा व्यावसायिक शिक्षा को विशेष प्रश्रय प्राप्त हुआ।[5] इस सम्बन्ध में यह समझना भूल होगी कि शिक्षा व्यवस्था में जो नवीन मूल्य जुड़े उसने परम्परागत शिक्षा व्यवस्था का विरोध किया है। वास्तव में भारतीय ब्राह्मण व्यवस्था के समानान्तर खड़ी हुई बौद्ध तथा जैन शिक्षा-चेतना युगीन सामाजिक चेतना का आधुनिकीकरण की ओर ले जाने वाला एक दूसरा पक्ष था जो परम्परागत मूल्यों की निन्दा किए बिना भी समाज के अधिकाधिक वर्ग में लोकप्रिय होता गया।

**बौद्ध एवं साम्राज्यवादी युग में शिक्षा-संस्था का आधुनिकीकरण—**

बौद्ध काल में शिक्षा सम्बन्धी जितने सुधार किये गए उनमें विद्यार्थियों को मातृभाषा में शिक्षा देना,[6] तुलनात्मक शिक्षण दृष्टि से हिन्दू एवं बौद्ध धर्म-दर्शन का

---

१. काणे, धर्मशास्त्र का इतिहास, भाग-१, पृ० २५०

२. निरुपण विद्यालंकार, भारतीय धर्मशास्त्र में शूद्रों की स्थिति, मेरठ, १९७१, पृ० २४६-४७

३. जातक संख्या ५२२, तथा अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण पद्धति, पृ० ८४-८५

४. वही, पृ० ८५

५. तुलनीय-आग्नेलाल, संस्कृत बौद्ध साहित्य में भारतीय जीवन, लखनऊ १९६८, पृ० २२२-२४;
जगदीशचन्द्र जैन, जैन आगमों में प्रतिपादित भारतीय समाज, वाराणसी, १९६५, पृ० ३०१-५;
*Megasthenes*; Book—I, Fragment—I.; कौटिल्य, २।१२

६. अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण पद्धति, पृ० १७५

अध्ययन-अध्यापन करवाना, वर्णव्यवस्था के विपरीत जाकर जनसामान्य के लिए भी शिक्षा के द्वार खोलना तथा स्वतन्त्र शिक्षण संस्थाओं जैसे विहारों, मठों तथा उच्चस्तरीय विश्वविद्यालयों की स्थापना करना[1] आदि नवीन मूल्यों को शिक्षा में स्थान दिया गया। यही कारण है कि ६०० ई० पूर्व से लेकर २०० ई० पूर्व के काल में भारतवर्ष की शिक्षा संस्था विश्व की सर्वोत्कृष्ट एवं समृद्ध संस्था मानी जाती थी। बौद्धकाल में काशी, वलभी, तक्षशिला, नालन्दा आदि विश्वविद्यालयों का निर्माण हुआ तथा इन विश्वविद्यालयों की शिक्षा पद्धति से आकर्षित होकर चीन तिब्बत, जावा, ग्रीक आदि दूर-दूर तक के देशों के लोग भारत में शिक्षा ग्रहण करने आते थे।[2] बौद्ध-काल में शिक्षा के व्यापक प्रचार एवं प्रसार से भारतवर्ष में सर्वप्रथम संघटित स्कूलों की नीव पड़ी जो इस तथ्य का प्रमाण है कि इस युग मे भारतवर्ष ज्ञान-विज्ञान एवं साक्षरता दोनों दृष्टियों से काफी उन्नत था।[3] शिक्षा में स्वस्थ वातावरण आने का ही यह परिणाम था कि भारतवर्ष विज्ञान-टैक्नोलोजी, धर्म-दर्शन, तथा व्यावसायिक प्रशिक्षण तीनों क्षेत्रों में निरन्तर प्रगतिशील रहा था। बौद्धकालीन अध्ययन-अध्यापन विषयों की तालिकाएं इस तथ्य को और भी अधिक स्पष्ट कर देती हैं।[4] अल्तेकर प्रभृति विद्वानों की धारणा है कि संभवतः तृतीय शताब्दी ई० पूर्व में तक्षशिला विश्वविद्यालय मे यवन भाषा तथा संस्कृत के अध्ययन-अध्यापन की व्यवस्था भी हो चुकी थी।[5] इसी काल में यवन तथा भारतीय संस्कृति में अनेक आदान-प्रदान भी हुए। प्राचीन यूनानी शिक्षा संस्था में ललित कलाओं की शिक्षा देने की व्यवस्था रही थी।[6] इसी काल में भारतीय विश्वविद्यालयों ने भी ललित कलाओं आदि की शिक्षा देनी आरम्भ कर दी थी। बौद्ध-जातकों तथा जैन-आगमों में असंख्य लिपियों का उल्लेख आना भी यह सिद्ध करता है कि बौद्ध नियंत्रण मे चलने वाले विश्वविद्यालयों तथा जैन शिक्षण संस्थाओं में संस्कृत के अतिरिक्त अन्य लोकभाषाओं एवं देशी भाषाओं की भी शिक्षा दी जाने लगी थी।[7]

बुद्ध के बाद बौद्ध विहारों तथा मठों में जहाँ बौद्ध शिक्षा प्रणाली को बल मिला वहाँ विश्वविद्यालयीय शिक्षा में भी बौद्ध-प्रभाव को नकारा नही जा सकता। विश्वविद्यालयो तथा शिक्षण केन्द्रों में अधिकाश रूप से बौद्ध नियंत्रण स्थापित हो

१. अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण पद्धति, पृ० ६४
२. वही, पृ० १७३
३. वही, पृ० १८०
४. महावस्तु-अवदान, १३५।४, दिव्यावदान, २।१६-१७, ३५।२६, ६३।५-१५; ललितविस्तर, १२५।१६; १२६।११, १५६।६-२२
५. अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण पद्धति, पृ० ८३, पाद टि० १
६. वही, पृ० १६७
७. जगदीश चन्द्र जैन, जैन आगम साहित्य में भारतीय समाज, पृ० ३०१

चुका था तथा विश्वविद्यालयों की प्रबन्ध-समिति भी बौद्ध संघ के निर्वाचित विद्वानों के नेतृत्व में शिक्षा-व्यवस्था को संभाले हुए थी।[1] नालन्दा विश्वविद्यालय जो पहले बौद्ध संघ था बाद में विश्वविख्यात शिक्षण केन्द्र के रूप में प्रसिद्ध हुआ तथा नवीं शताब्दी ई० में भी इसका प्रधानाचार्य बौद्ध भिक्षु ही चुना गया था।[2] ब्राह्मण व्यवस्था के शिक्षण केन्द्र जो प्राय: आश्रम, मन्दिर अथवा अग्रहार ग्राम होते थे, व्यवस्था की दृष्टि से उतने सुव्यवस्थित न थे जितने बौद्ध शिक्षण-केन्द्र। ऐतिहासिक साक्ष्यों से ज्ञात होता है कि बौद्धकाल में दो प्रकार की प्रबन्ध-समितियाँ थीं। एक पाठ्यक्रम निर्धारण आदि का कार्य करती थी तो दूसरी भवन-निर्माण, अध्यापकों की नियुक्ति आदि दायित्वों को देखती थी।[3] आधुनिक विश्वविद्यालयीय प्रबन्ध व्यवस्था से भी इसका साम्य देखा जा सकता है। 'अग्रशिष्य प्रणाली' (Monitorial System) के रूप में भारतीय शिक्षा प्रणाली ने बौद्धकाल में ही सर्वप्रथम अध्यापक-प्रशिक्षण जैसी आधुनिक माने जाने वाली विधि का आविष्कार कर लिया था।[४] आगे चलकर जैन शिक्षा परम्परा में भी 'अग्रशिष्य प्रणाली' को विशेष स्थान मिला।[५]

**प्राचीन भारत में वैज्ञानिक तथा तकनीकी शिक्षा—**

प्राचीन भारतीय शिक्षा व्यवस्था में विज्ञान, तकनीकी तथा व्यावसायिक विषयों की क्या स्थिति रही थी ? इसी आधुनिक सन्दर्भ को लेकर प्राचीन भारतीय ज्ञान-विज्ञान की उपलब्धियों तथा व्यावसायिक विषयों के प्रारूप को प्रस्तुत करते हुए यह बताने की चेष्टा की गई है कि प्राचीन शिक्षा जगत् में भी आधुनिक शिक्षा प्रणाली में में पढ़ाए जाने वाले उच्चस्तरीय अध्ययन विषयों की स्थिति रही थी। आज भारत में इन प्राचीन ज्ञान-विज्ञान की धाराओं के अग्रिम विकास का क्रम बिल्कुल टूट गया है क्योंकि पाश्चात्य परिवेश के प्रभाव के कारण आधुनिक शिक्षा व्यवस्था में इन प्राचीन मान्यताओं को पाठ्यक्रम में स्थान देना तो दूर रहा वरन् इन्हें ऐतिहासिक अवशेष के रूप में भी स्मरण नहीं किया जाता। इसी सन्दर्भ में आधुनिक ज्ञान-विज्ञान तथा टैक्नोलोजी के मूल्यों से अनुप्रेरित गणित, चिकित्सा-विज्ञान, वनस्पति-विज्ञान, ज्योतिष, भौतिकी, रसायन शास्त्र आदि विषयों के प्राचीन भारतीय स्वरूप का दिग्दर्शन प्रस्तुत किया जा सकता है —

---

१. Beal, S., *Buddhist Records of the Western World* (translation from Chinese by Hiuen Tsang), London, 1877, pp. 74-79.

२. Watters, T., *On Yuan Chwang's Travels in India*, Vol. 2, London, 1905, p. 180

३. *Epigraphia Indica*, Vol. 17, p. 307

४. अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण पद्धति, पृ० १२५-२६

५. परिशिष्टपर्व, १२।१८१-८३

गणित (*Mathemetics*)

विज्ञान की विभिन्न शाखाओं में गणित एक आधारभूत वैज्ञानिक शाखा है। भारतवर्ष में ब्राह्मण, आरण्यक, धर्मसूत्र आदि ग्रन्थों के काल में ही गणित की स्थिति पर्याप्त उन्नत थी।[१] यजुर्वेद में दशमलव-प्रणाली के अस्तित्व की सूचना मिलती है तथा इसमें तेरह शून्यों $(१०)^{१३}$ तक की संख्या का उल्लेख भी आया है।[२] उपनिषद्-काल में भी गणित 'राशि' के रूप में शिक्षा के अध्ययन विषय का स्थान ले पाया था।[३] दशमलव-प्रणाली का ब्राह्मण ग्रन्थों के काल में पूर्ण विकास हो चुका था। काये आदि विद्वानों ने ब्राह्मण ग्रन्थों की दशमलव-प्रणाली को ग्रीक प्रभाव माना है किन्तु ब्राह्मण ग्रन्थों से पूर्ववर्ती साहित्य के ग्रीक प्रमाण देने में वे असमर्थ रहे हैं।[४] जब कि सत्य यह है कि तृतीय शताब्दी ई० के ग्रीक तथा रोमन ग्रन्थों में दशमलव-प्रणाली से सम्बन्धित चार शून्यों तथा तीन शून्यों तक की संख्या–myriad $(१०)^{४}$ तथा mille $(१०)^{3}$ का ही उल्लेख मिलता है,[५] किन्तु भारतवर्ष के प्राचीन ग्रन्थ पंचविंशब्राह्मण में १३ शून्य $(१०)^{१३}$ की संख्या प्राप्त होती है।[६] तदनन्तर बौद्ध आदि ग्रन्थों में शून्य संख्या २४—$(१०)^{२४}$ तथा ५३—$(१०)^{५३}$ तक जा पहुँचती है।[७] भारतीय वैज्ञानिकों की मान्यता है कि छठी शताब्दी ई० में भारतवर्ष से ही इन्डो-चायना, इन्डोनेशिया तथा चीन आदि देशों मे दशमलव-प्रणाली का प्रचार हुआ।[८] ११ वीं शताब्दी ई० के एक विदेशी गणितज्ञ Saidal-Andalusi के ग्रन्थ Kitab-tabakataluman में वैज्ञानिक अध्ययन को प्रोत्साहित करने वाले देशों में भारतवर्ष का नाम सबसे ऊपर रखा गया है।[९] गणित की ही ज्यामिति (geometry) बीजगणित (Algebra) आदि अन्य शाखाए कही जा सकती हैं। ज्यामिति की Pythagorus theorem सदृश महत्त्वपूर्ण प्रक्रिया का शुल्बसूत्रों के काल में ही

---

१. Jaggi, O. P., *Dawn of the Indian Sciences*, Delhi, 1969, Vol. II pp. 124-38
२. यजुर्वेद (वाजसनेयी संहिता), १७।२
३. छान्दो० ७।१।२
४. Subbarayappa, B. V., *India's Contributions to the History of Sciences*, (article) *India's Contribution to World thoughts & culture*, Madras, 1970, p. 49
५. वही, पृ० ४६
६. वही, पृ० ४६
७. ललितविस्तर, सम्पा० राजेन्द्र लाल मित्र, कलकत्ता, १८७७, ५१।५२
८. Subbarayappa, *India's Contributions*. pp. 49-50.
९. वही, पृ० ४८

आविष्कार हो चुका था।[1] इसी प्रकार शुल्वसूत्रों में आधुनिक काल के समान अनेक ज्यामितीय मूल्यों के अनेक फार्मूले अन्वेषित किए जा सकते हैं। उदाहरणार्थ कतिपय फार्मूले इस प्रकार हैं—

यदि किसी square की side 'अ' हो तो square का diagonal अ$\sqrt{२}$ होगा। इस प्रकार आपस्तम्बशुल्वसूत्र में square का diagonal $\sqrt{२}$ के बराबर मूल्यांकित किया गया है।[2] $\sqrt{२}$ के मूल्य को निर्धारित करने के लिए शुल्वसूत्रों में 'सविशेष' की संज्ञा का विधान है। बौधायनशुल्वसूत्र भी diagonal के square का मूल्य एक side के square के दुगने के बराबर मानता है अर्थात् square के side का मूल्य 'अ' है तो diagonal के square का मूल्य '२ अ के' बराबर होगा।[3] आपस्तम्बशुल्वसूत्र में 'सविशेष' का मूल्य निम्नलिखित गणितीय प्रक्रिया द्वारा समझाया गया है—

"चतुरश्रस्याक्ष्णयारज्जुर्द्विस्तावतीं भूमिं करोति। समस्य द्विकरणी। प्रमाणं तृतीयेन वर्धयेत्तच्चतुर्थेनात्मचतुस्त्रिंशोनेन। स विशेषः[4] ॥

$$\left(१+\frac{१}{३}+\frac{१}{३४}-\frac{१}{३\times४\times३४}=१.४१४२१५६\right)=\sqrt{२}$$

विभिन्न प्रकार के वर्गों के योग की ज्यामितीय प्रक्रियायें भी शुल्वसूत्रों में प्राप्त होती हैं। आपस्तम्ब[5] तथा बौधायनधर्मसूत्र एक square को दो squares के योग के रूप में सिद्ध करते हुए निम्नलिखित फार्मूलों[6] का उल्लेख करते हैं—

$३^२+४^२=५^२$ $७^२+२४^२=२५^२$

$५^२+१२^२=१३^२$ $१२^२+३५^२=३७^२$

$८^२+१५^२=१७^२$ $१५^२+३६^२=३९^२$ [7]

**चिकित्सा-विज्ञान (*Medicine*)**

अन्य विज्ञानों के समान चिकित्सा-विज्ञान के क्षेत्र में भी भारतीयों का अद्वितीय योगदान रहा है। औषधि-विज्ञान तथा शल्य-चिकित्सा के क्षेत्र में ईस्वी

१. Subbarayappa, *India's Contributions.*, p. 48
२. आपस्तम्बशुल्वसूत्र, १।११
३. बौधायनशुल्वसूत्र, १।४५
४. आपस्तम्ब० १।११-१४ तथा आपस्तम्बशुल्वसूत्र, भूमिका, सम्पा०—सत्यप्रकाश तथा राम स्वरूप शर्मा, प्राचीन वैज्ञानिकाध्ययनअनुसन्धान-संस्थान, नई दिल्ली, पृ० २२
५. आपस्तम्ब०, २।५
६. Ram Behari, *Ancient India's Contribution to Mathematics*, Delhi, 1955, p. 5
७. Subbarayappa, *India's Contributions.*, p. 50

पूर्व की शताब्दियों में ही भारतीय बहुत प्रगति कर चुके थे। इस सम्बन्ध में विलियम हन्टर का कहना है कि भारतीय चिकित्सा शास्त्री चिकित्साविज्ञान की आधुनिक से आधुनिक शाखाओं से अवगत थे। शरीर के विभाग तथा इसके सूक्ष्मातिसूक्ष्म अंग तथा उनमें होने वाली बीमारियों का भारतीय चिकित्सा शास्त्रियों ने गहन अध्यन प्रस्तुत किया है।[१] प्राचीन भारतीय चिकित्साविज्ञान के ग्रन्थों में आत्रेय, अग्निवेश, चरक, धन्वन्तरि, सुश्रुत पाराशर, कात्यायन आदि के ग्रन्थ उल्लेखनीय हैं। भारतवर्ष ने शल्यचिकित्सा के क्षेत्र में जो असाधारण उपलब्धि प्राप्त की थी उससे आज बीसवीं शताब्दी में भी यूरोपियन शल्यचिकित्सक प्रेरणा प्राप्त करते हैं।[२] यूरोपियन Operation of Rhinoplasty तो भारत से ही उधार ली हुई मानी जाती है। नकली नाक लगाने की पद्धति का यूरोप में पिछली शताब्दी में ही आविष्कार हुआ था किन्तु भारतवर्ष इसे बहुत पहले से ही जानता था।[3] शल्यचिकित्सा के क्षेत्र में जैन आयुर्विज्ञान ने विशेष प्रगति कर ली थी। जैन साहित्य में ऐसी शल्यचिकित्सा विधि का उल्लेख मिलता है जिसमें शरीरस्थ रोग के कीटाणुओं को जीवित रखते हुए कुष्ठरोग सम्बन्धी शल्यचिकित्सा की जा सकती थी।[४] शल्यचिकित्सा सम्बन्धी भारतीय उपकरणों की कुशलता तथा कार्यक्षमता की विदेशियों ने भी प्रशंसा की है तथा ऐसा माना जाता है कि बाल सदृश सूक्ष्म वस्तु को भी काटने में ये उपकरण समर्थ थे।[५]

ग्रीक चिकित्साशास्त्रियों ने भी भारतीय औषधिविज्ञान से पर्याप्त सहायता ली है। इस सम्बन्ध में Actuarius नामक प्रसिद्ध ग्रीक चिकित्सक भारतीय प्रभाव के कारण 'त्रिफला' से परिचित हो पाया।[६]

आदर्श हस्पतालों की स्थापना करने वाले देशों में भारत ही सर्वप्रथम देश है जिसमें बहुत पहले से ही चिकित्सालयों में बीमारियों के इलाज करने की पूर्ण व्यवस्था रहती थी। चीनी यात्री फाह्यान (४०० ई०) का इस सम्बन्ध में कहना है कि पाटलिपुत्र के चिकित्सालय में अनेक प्रकार के रोगों से पीड़ित गरीबों तथा असहायों की चिकित्सा की जाती थी। उन्हें वैद्यों के अच्छे देखरेख में रखा जाता था तथा औषधि एवं भोजन की भी इनके लिए अच्छी से अच्छी व्यवस्था थी।[७]

---

१. Hunter, William, *Imperial Indian Gazetteer*, p. 120
२. Weber, *Indian Literature*, p. 270
३. Macdonell, *History of Skt. Lit.*, p. 427
४. पद्मानन्दमहाकाव्य, ६।२५-९२
५. Elphinston, *History of India*, p. 145
६. Manning, *Ancient & Medieval India*, Vol. I, p. 45
७. Josyer. G.R., *Sanskrit Civilization*, p. 27

इसी सन्दर्भ में यह भी उल्लेखनीय है कि वी० ए० स्मिथ सदृश इतिहासकार के अनुसार यूरोप में सर्वप्रथम हस्पताल दशवीं शताब्दी ईस्वी में खुला था।[1]

ग्रीक चिकित्सक सर्प-विष के उपचार से अनभिज्ञ रहे थे किन्तु भारतीय चिकित्सक विभिन्न प्रकार के सर्पों का विष उतारने में सिद्ध हस्त थे तथा जब भी सिकन्दर महान् के राज-दरबार में ये लोग जाते थे तो अपनी विष-विद्या का प्रदर्शन भी करते थे,[2]

वनस्पतिविज्ञान (*Botany*)

वनस्पतिविज्ञान के क्षेत्र में भी प्राचीन भारतीय वैज्ञानिकों का उल्लेखनीय योगदान रहा है। वनस्पतिविज्ञान से सम्बन्धित विशुद्ध वैज्ञानिक ग्रन्थों का यद्यपि स्वतन्त्र रूप से निर्माण नहीं हुआ तथापि 'वनस्पति विद्या' 'वृक्षायुर्वेद' आदि पारिभाषिक शब्दावलियाँ वनस्पति विज्ञान की वैज्ञानिक धारा की ओर स्पष्ट संकेत करती हैं।[3] भारतवर्ष के चिन्तकों ने आयुर्वेद की उपशाखा के रूप में तथा कृषिमूलक विभिन्न समस्याओं के निदान के रूप में वनस्पतिविज्ञान का आविष्कार किया। ऋग्वेद,[4] अथर्ववेद,[5] बृहदारण्यक,[6] छान्दोग्योपनिषद्,[7] महाभारत,[8] पुराण,[9] आयुर्वेद[10] आदि ग्रन्थों में वनस्पतिविज्ञान सम्बन्धी सिद्धान्तों का क्रमिक विकास हुआ है। अथर्ववेद के काल में ही पौधों के विभिन्न प्रकारों के विभाग तथा विकसित अवस्था में उनके प्रकारों को पारिभाषिक संज्ञा देने की पद्धति प्रारम्भ होने लगी थी।[11] इस प्रकार अथर्ववेद आधुनिक वनस्पतिविज्ञान की (External-Morphology) 'बाह्य-शरीर-विज्ञान' से भी पूर्णतया परिचित था। विष्णुपुराण

१. Smith, V. A., *Early History of India*, p.259
२. Wise, *History of Medicine*, p. 9
३. Banerji, S. C., *Aspects of Ancient Indian life*, Calcutta, 1972, p.8
४. ऋग्वेद, १०।९७।१५, २१; १०।११७; १०।१४५
५. अथर्ववेद, २।८।३; ८।७; १०।७।३८
६. बृहदारण्यक०, ३।९; ४।६।१
७. छान्दोग्य०, १।१।२; ६।१२।१-२
८. महाभारत, शान्तिपर्व, अध्याय १८४
९. अग्निपुराण, अध्याय १३, ७०, १९४, २४६, २४८, २८१, २८२; पद्मपुराण, अध्याय २६, मत्स्यपुराण, अध्याय ५९, १५४, २२७।९१-९५
१०. चरकसंहिता—सूत्रस्थान—१।३६-३७; अध्याय ४ तथा २७; शरीर स्थान—३।२२-२६; सुश्रुतसंहिता—सूत्रस्थान—१।२३; ३५।३४-४२
११. अथर्ववेद. ८।७

भी वृक्षों के मूल, दण्ड, कोष, मण्डल आदि के रूप में बाह्य शरीरविज्ञान के तत्वों की चर्चा करता है।[1] इससे भी पूर्व बृहदारण्यकोपनिषद् मानव शरीर की हड्डियों मांस-पेशियों की तुलना पौधों के विभिन्न अंगों से करता हुआ आधुनिक अध्ययन-पद्धति के अनुरूप ही वनस्पतियों के आन्तरिक तत्त्वों का उद्‌घाटन करता है।[2]

पौधों के लिए भोजन की उपादेयता तथा विभिन्न प्रकार के भोजन से वनस्पतियों के विभिन्न अंगों के विकास होने की मान्यता का विकास भी भारत में विशुद्ध वैज्ञानिक धरातल पर ही हुआ है। गुणरत्न ने षड्दर्शनसमुच्चयटीका में पौधों के भोजन की व्यवस्था पर विस्तार से प्रकाश डाला है।

अर्थशास्त्र, बृहत्संहिता तथा अग्निपुराण आदि ग्रन्थों में पौधों की वैज्ञानिक रोपण-विधि का उल्लेख आया है। प्राचीन भारतीय वैज्ञानिक कटी हुई शाखाओं वाले पौधों को उगाने तथा एक पौधे की जड़ से दूसरे पौधे के रोपण की विधियों से भी परिचित थे। बृहत्संहिता इस प्रकार के पौधों को 'काण्डरोपा' की संज्ञा देती है।[3] भूमि को उपजाऊ तथा रसीली बनाने, पौधों तथा वृक्षों को विभिन्न प्रकार की बीमारियों से सुरक्षित रखने सम्बन्धी अनेक समस्याओं की खोज में भारतीय वनस्पतिशास्त्रियों की महत्त्वपूर्ण भूमिका रही है।[4] घी, दूध तथा पशुओं के मांस-मिश्रित औषधियों की सहायता से बीज की उपजाऊ शक्ति को बढ़ाने आदि से सम्बन्धित अनेक वैज्ञानिक विधियों का बृहत्संहिता आदि ग्रन्थों में उल्लेख आया है।[5]

संक्षेप में भारतीय वैज्ञानिकों के वनस्पतिशास्त्र सम्बन्धी प्रयोग यद्यपि आधुनिक काल में उचित परीक्षण की अपेक्षा रखते हैं तथापि भारतीय वनस्पति-शास्त्र सम्बन्धी वैज्ञानिक विधियां आज भी भारतवर्ष की भौगोलिक तथा प्राकृतिक आवश्यकताओं के अनुरूप अत्यधिक उपादेय सिद्ध हो सकती हैं तथा आधुनिक विज्ञान तथा टैकनोलोजी की सहायता से परिष्कृत एवं संशोधित की जा सकती हैं।

**ज्योतिष (*Astronomy*)**

ज्योतिष के क्षेत्र में ऐतरेयब्राह्मण का लेखक पृथ्वी के गोलाकार होने से पूर्णतया परिचित था।[6] पृथ्वी की खगोलीय स्थिति के विषय में आर्यभट के ग्रन्थ

---

१. विष्णुपुराण, ७।३७-३९

२. बृहदारण्यक०, ३।९; तथा द्रष्टव्य, Banerji, *Aspects of Ancient Indian.*, pp. 10-11

३. अग्निपुराण—अध्याय १९४ तथा २८९; बृहत्संहिता—वृक्षायुर्वेद-अध्याय

४. वही

५. बृहत्संहिता, अध्याय ५३-५४ तथा ५८; तथा द्रष्टव्य Banerji, *Aspects of Ancient Indian.*, pp. 12,19,

६. ऐतरेयब्राह्मण, सम्पा० हाग, पृ० २४२

आर्यभटीयम् में कहा गया है कि 'पृथ्वी आकाश के ठीक मध्य में स्थित है तथा गोलाकार रूप में मिट्टी, जल, शिखि (अग्नि) वायु से निर्मित है।'[1] ऐतरेयब्राह्मण का कहना है कि सूर्य न तो उदित होता है और न ही अस्त, केवल पृथ्वी ही इसके प्रकाश में आती है तो दिन होता है अन्यथा रात।[2] इस प्रकार सूर्य के चारों ओर पृथ्वी के चक्कर काटने का खगोलशास्त्रीय सिद्धान्त का सर्वप्रथम भारतवर्ष में ही आविष्कार हुआ था।[3] ज्योतिपविज्ञान में Concept of Cosmic Cycle ४,३२,००० वर्षों का स्वीकार किया जाता है। भारतवर्ष में इसका ज्ञान शतपथब्राह्मण के काल में ही हो चुका था।[4] ग्रीक तथा वेविलोनिया के ज्योतिषविद् भी ईस्वी पूर्व की चौथी-पांचवीं शताब्दी में ४,३२,००० वर्षों का Cosmic Cycle मानते थे।[5] इस प्रकार ग्रीक तथा वेविलोनिया के वैज्ञानिक शतपथब्राह्मण से पूर्णतया प्रभावित हैं। स्पष्ट है यूरोप में खगोलशास्त्रीय जिन मान्यताओं का ई० की परवर्ती शताब्दियों में आविष्कार हुआ भारतवर्ष का वैदिक युग उनसे पूर्णतया परिचित हो चुका था।

**टैक्नोलोजी-सम्बद्ध विज्ञान** (*Technological Sciences*)

**धातु विज्ञान** (*Alchemy*)

अन्य आधुनिक कालीन वैज्ञानिक विषयों में भारत में **धातुविज्ञान** का 'रसविद्या' के रूप में छठी-सातवीं शताब्दी ई० में आविर्भाव हो चुका था। भारतीय रसविद्या में महारस, उपरस, नवरत्न, धातु तथा अनेक प्रकार के **औषधिविज्ञान** परक पौधों को वैज्ञानिक रूप से परिभाषित किया गया है।[6] **रसायनविज्ञान** के शैल्पिक विकास का इतिहास मोहेनजोदड़ो की सभ्यता से ही प्रारम्भ हो जाता है,[7] लोहा, शीशा लाख आदि धातुओं को पिघलाने की कला का भारत-

---

१. Josyer, *Sanskrit Civilization*, p. 46 पर उद्धृत **आर्यभटीयम्**

२. तु० "अथ यदेनं प्रातरुदेतीति मन्यन्ते रात्रेरेव तदन्तमित्वा अथात्मानं विपर्यस्यते अहरेवावस्तात् कुरुते रात्रिं पुरस्तात्।"
ऐतरेयब्राह्मण, (हाग सम्पा०), पृ० २४२

३. Jaggi, *Dawn of the Indian Sciences*, pp. 98-99

४. Subbarayappa, B.V., *India's Contributions to the History of Sciences*, (article) *India's Contribution to world thoughts*, p. 52

५. **वही, पृ० ५२**

६. **विशेष द्रष्टव्य, वाग्भट का 'रसरत्नसमुच्चय', पूना, १९१२,**
तथा गोबिन्द कृत **'रसहृदयतन्त्रम्', बम्बई, १९११**

७. Mackay, E., *Further Excavations of Mohanjodro*, 1938, p. 188

में धर्मसूत्रों के काल तक पूर्णविकास हो चुका था,[1] वैदिक युग में 'लोहे' का ज्ञान था या नहीं इस विषय में मतभेद है किन्तु पुरातत्त्वीय स्रोतो के आधार पर ई० पूर्व की पांचवी शताब्दी में लोहे का निश्चित रूप से आविष्कार हो चुका था।[२] पांचवीं शताब्दी ई० पूर्व के ग्रीक इतिहासकार Herodotus के उल्लेखानुसार परसियन की ओर से लड़ने वाली भारतीय सेना लोहे की कीलों से युक्त वाणों का प्रयोग करती थी।Ktesias पाचवीं शताब्दी ई० पूर्व में दो भारतीय लोह-निर्मित तलवारों को परसिया के दरबार में भेंट के रूप में स्वीकार करने का उल्लेख करता है। इसी प्रकार तक्षशिला के राजा पोरस (३२० ई० पू०) ने सिकन्दर महान् को जो अनेक वस्तुयें भेंट की थीं उनमें तीस पौण्ड लोहा भी था।[3]

रासायनिक प्रक्रिया (*Chamical Action*)

न्यायवैशेषिक दर्शन में 'पाक' की अवधारणा मूलतः वर्त्तमान विज्ञान की रासायनिक प्रक्रिया (Chemical Action) के अनुरूप ही है।[४] तैजस् का पृथ्वी के परमाणुओं के साथ सम्पर्क होने पर वर्ण तथा स्वरूप-परिवर्तन (Change of Colour and Quality) से भारतीय दार्शनिक पूर्णतया परिचित थे।[५] वैशेषिकदर्शन में 'पीलुपाकवाद'[६] का सिद्धान्त इसी वैज्ञानिक तथ्य की ओर संकेत करता है कि सर्वप्रथम पूर्व-वस्तु नष्ट होकर परमाणु-स्वरूप को प्राप्त होती है तदनन्दर उसे कोई दूसरा स्वरूप एवं वर्ण प्राप्त होता है।[७] न्यायदर्शन के समर्थक इस मान्यता के विपरीत मत देते हुए 'पिठरपाकवाद'[८] के सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुए कहते हैं कि यह आवश्यक नहीं है कि वस्तु अपने नित्य-स्वरूप (परमाणु) को ही प्राप्त हो, वल्कि रासायनिक-प्रक्रिया (Chemical Action) से भी वस्तु-स्वरूप में परिवर्तन संभव है।[९] Elphinstone महोदय की मान्यता है कि भारतीय रसायनविज्ञान

---

१. गौतमधर्मसूत्र, १२।४
२. Jaggi, *Dawn of Indians Sciences* , p. 236.
३. Benerjee, N.R., '*The Iron Age in India*', New Delhi, 1965, p. 167
४. विशेष द्रष्टव्य, हरिमोहन झा, भारतीय दर्शन परिचय-वैशेपिक, खण्ड-१, लहेरिया सराय, पृ० १२१
५. Jaggi, *Dawn of Indian Sciences.*, p. 81
६. वैशेपिकोपस्कार, ७।१।६ तथा द्रष्टव्य, झलकीकररचित न्यायकोश, पृ० ४९९
७. Jaggi, *Dawn of Indian Sciences.*, p. 81
८. वैशेपिकोपस्कार, ७।१।६ तथा विशेष द्रष्टव्य, झलकीकररचित न्यायकोश, पृ० ४९९।
९. Jaggi, *Dawn of Indian Sciences.*, p. 81

का चरमोत्कर्ष रसविज्ञान (Alchemy) है। इस विद्या के आविष्कर्त्ता नागार्जुन (१५० ई०) हैं।[१]

**भौतिकी प्रक्रिया** (*Physical Action*)

**रसायनविज्ञान** के समान ही भारतीय **भौतिकी प्रक्रिया** (Physical Action) का इतिहास भी बहुत प्राचीन है। वैशेषिकदर्शन के अनुसार परमाणुओं में कम्पनात्मक गतिशीलता के साथ ही एक परमाणु दूसरे परमाणु से मिलकर द्व्यणुक का निर्माण करता है, आदि मान्यतायें आधुनिक **भौतिकशास्त्र** के बहुत निकट हैं।[२]

वैशेषिकदर्शन में परमाणुओं को उपादान कारण माना गया है अतएव इनके संयोग से उत्पन्न हुए कार्य द्रव्यों में भी वे ही गुण विद्यमान रहेंगे जो कारण रूप परमाणुओं में होते हैं।[3] रूप, रस, गन्ध तथा स्पर्श-रूप कार्य-द्रव्यों से परमाणुओं के स्वरूप में जो भेद आता है, उसी भेद के कारण चार प्रकार के परमाणु स्वीकार किए गए है—(१) पार्थिव (२) जलीय,, (३) तैजस तथा (४) वायवीय।[४] परमाणु नित्य तथा शाश्वत कहने का भी यही अभिप्राय है कि रासायनिक **प्रक्रिया** के अनुसार मूल वस्तु के रूप-रंग में जैसे परिवर्तन होता रहता है। उसी प्रकार उपर्युक्त चार प्रकार के परमाणुओं के स्वरूप तथा वर्ण में भी परिवर्तन होता रहता है किन्तु उनका नाश कभी नहीं होता।[५] आधुनिक **रसायनविज्ञान** के द्रव्य-संयोग की प्रक्रिया के Mono-Bhautic-Aggregates तथा Hetro Bhautic Aggregates आदि दो भेद भी वैशेषिकदर्शन के परमाणु तथा गुण-संयोग के सिद्धान्त पर ही पूर्णतया आधारित हैं।[६]

**उत्तरवर्ती काल में वैज्ञानिक चेतना का ह्रास—**

उपर्युक्त ज्ञान विज्ञान तथा टैकनोलोजी से सम्बन्धित अध्ययन विषयों के प्राचीन अस्तित्व के सन्दर्भ में यह प्रश्न भी विचारणीय है कि जब भारत ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में इतना आगे रहा था तो आज विज्ञान तथा टैकनोलोजी में उसकी उपादेयता उभर कर क्यों नहीं आती? उत्तर पुनः ऐतिहासिक पर्यवेक्षण की अपेक्षा रखता है। वस्तुतः बौद्ध काल के बाद विज्ञान तथा टैकनोलोजी

---

१. *History of Hindu Chemistry*, Vol. I, p. 54

२. तु० न्यायकोश, पृ० ४७०; तथा द्रष्टव्य Jaggi, *Dawn of Indian Sciences*, p. 80.

३. हरिमोहन झा, भारतीय दर्शन परिचय—वैशेषिक, खण्ड २, पृ० १२०

४. वही, पृ० १२०

५. वही, पृ० १२०

६. Jaggi, *Dawn of Indian Sciences*, pp. 80-81

को बुद्धिजीवियों एवं शिक्षा व्यवस्था का पूर्ण सहयोग प्राप्त नही हुआ। उदाहरणार्थ शल्यचिकित्सा के क्षेत्र में भारतवर्ष ने बौद्ध काल में जो उन्नति की थी। उत्तरोत्तर की शताब्दियों में उसकी निरन्तर उपेक्षा होने लगी तथा वेदान्तदर्शन की ब्रह्मवादी युगीन चेतना ने भी विज्ञान तथा टैक्नौलोजी के ज्ञान को हतोत्साहित किया। यही कारण है कि मध्यकाल में शल्यचिकित्सा नाइयों के पास चली गई जिनसे इस विद्या के विकास की अपेक्षा नही की जा सकती थी। एक दूसरा कारण यह भी था कि प्राचीन भारतीय वैज्ञानिक 'धर्म' के विरुद्ध जाकर वैज्ञानिक सिद्धान्तों को समर्थन देने का साहस भी नही कर सकते थे। इस सम्बन्ध मे एक ही ठोस उदाहरण पर्याप्त होगा। ज्योतिषशास्त्र की प्रारम्भिक अवस्था मे राहु तथा केतु द्वारा सूर्य और चन्द्रमा को ग्रस लेने की पौराणिक तथा धार्मिक मान्यतायें समाज मे प्रचलित हो चुकी थी तथा कोई भी वैज्ञानिक सूर्य तथा चन्द्र-ग्रहण के वैज्ञानिक कारण को समर्थन देने का साहस नही कर सकता था। ब्रह्मगुप्त ने ब्रह्मसिद्धान्त नामक ग्रन्थ में ग्रहण लगने के धार्मिक कारण को भी दिया तथा उसके वैज्ञानिक कारण को भी, किन्तु वेद-पुराण आदि आप्त प्रमाणों के समर्थन द्वारा स्वयं ब्रह्मगुप्त ने वैज्ञानिक कारण को असत्य कह दिया।[१] इस प्रकार भारतीय वैज्ञानिक विशुद्ध विज्ञान के सिद्धान्तों की स्थापना करने तथा उनका आविष्कार करने में समर्थ तो थे किन्तु लोकप्रियता अथवा धार्मिक समर्थन प्राप्त करने के लोभ से उन्होंने स्वयं भी वैज्ञानिक-अध्ययन के विकास के लिए मार्ग अवरुद्ध कर दिया। निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि प्राचीन भारत में धार्मिक एवं साम्प्रदायिक पूर्वाग्रहों ने विज्ञान-टैक्नौलोजी की शिक्षा के ह्रास में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाई है।

**व्यावसायिक शिक्षा का स्वरूप—**

व्यावसायिक शिक्षा से सम्बन्धित विद्या के लिए 'शिल्प' का प्रयोग आया है। ऐतरेयब्राह्मण के अनुसार 'शिल्प' "दैविक उपासना से प्रादुर्भूत मानव मस्तिष्क की एक सीमित कृति" के रूप में प्रतिपादित किया गया है।[२] भारतीय शिक्षा संस्था के इतिहास की दृष्टि से ऐसा जान पड़ता है कि ब्राह्मण तथा उपनिषद् काल तक "शिल्प' को नृत्य तथा गीत आदि ललित कलाओं तक ही सीमित किया हुआ था।[3] किन्तु कौटिल्य के अर्थशास्त्र में 'शिल्प' के अन्तर्गत युद्ध-विज्ञान सम्बन्धी व्यावसायिक कलायें भी सम्मिलित हो चुकी थी।[४] प्राग्मौर्य तथा बुद्धकाल के प्रारम्भ से पूर्व की शिक्षा-पद्धति में व्यावसायिक शिक्षा को स्थान नही दिया गया

---

१. अल्बेरुनी, भाग २, पृ० ११०-११
२. ऐतरेयब्राह्मण, ६।५।२७
३. कौषितकिब्राह्मण, ४।४२२
४. अर्थशास्त्र, ५।३

था। यद्यपि 'शिल्प' व्यवसाय का ब्राह्मण ग्रन्थों के काल में भी आर्थिक दृष्टि से विशेष महत्त्व था,[1] किन्तु मौर्य आदि साम्राज्य काल में भारतीय व्यापार के समृद्ध होने तथा नगर सभ्यता के द्रुत गति से फैलने के कारण अर्थ-व्यवस्था में पर्याप्त अन्तर आ चुका था। इसी प्रकार छठी शताब्दी ई० पू० में लोहे के आविष्कार एवं उसके तकनीकी-औद्योगिक विकास से ग्रीक आदि अनेक देशों से भारत के व्यापार में विशेष प्रगति हुई। इस काल में विदेशों में भारतीय लोहे आदि के अस्त्र-शस्त्रों के व्यापार तथा अनेक उद्योगों द्वारा उत्पादित औद्योगिक वस्तुओं की मांग बहुत बढ़ी।[2] प्रस्तुत औद्योगिक क्रान्ति से भारतीय शिक्षा संस्था भी प्रभावित रहे बिना न रह सकी। बौद्ध तथा जैनधर्म ने भी 'शिल्प विद्या को शिक्षा व्यवस्था में स्थान दिलाने के लिए विशेष प्रयत्न किए परिणामतः छठी शताब्दी ईस्वी के बाद तक्षशिला, नालन्दा आदि विश्व-विद्यालयों में व्यावसायिक शिक्षा को भी प्रतिनिधित्व प्राप्त हुआ। नगर सभ्यता के विशेष प्रचार तथा आर्थिक आत्मनिर्भरता के परिणामस्वरूप शिल्पादि व्यवसायों के स्वतंत्र 'श्रेणियों' ने भी जीविकोपार्जन सम्बन्धी विभिन्न व्यवसायों को विशेष प्रोत्साहित किया था। पाणिनि के काल से ही कुशल-शिल्पी (Skilled Artisan) तथा अकुशल-शिल्पी (Unskilled Artisan) में 'राज' शब्द द्वारा भेद करने की परम्परा यह सिद्ध करती है कि कुछ सामान्य शिल्पी-ग्रामों आदि में व्यवसाय कर आजीविका कमाते थे तथा कुछ राज-शिल्पी आदि राज्य द्वारा दिए गए वेतन पर काम करते थे।[3] किन्तु पाणिनि के काल में 'शिल्प' शिक्षा-व्यवस्था का अंग नहीं रहा था। बौद्धजातक ग्रन्थों में 'अष्टादश-शिल्प' इस प्रकार थे—

(१) संगीत (२) गायन (३) नृत्य (४) चित्रकला (५) नक्षत्र-कर्म (६) अर्थशास्त्र (७) वास्तुकला (८) तक्षण-कर्म (९) वार्त्ता (१०) पशु-पालन (११) व्यापार (१२) आयुर्वेद (१३) गजाश्वपरिचालन (१४) कानून (१५) युद्धकला अथवा धनुर्वेद (१६) इन्द्रजाल (१७) सर्पक्रीडा तथा (१८) मणिरागाकरज्ञान।[४]

उपर्युक्त बौद्धजातक ग्रन्थों के अतिरिक्त तृतीय शताब्दी ई० पू० में निर्मित वात्स्यायन के कामसूत्र में ६४ कलायें व्यावसायिक शिक्षा पर विशद प्रकाश डालती हैं।[५] व्यक्तित्व विकास, व्यवहार ज्ञान, मनोरंजन तथा जीविकोपार्जन की दृष्टि से

१. यजुर्वेद (वाजसनेयी संहिता), ३०।७ तथा विशेष द्रष्टव्य—
Kramrich, S., *Traditions of the Indian Craftsmen* (article), *Traditional India : Structure &Change*, Philadelphia, 1959, pp. 18-24
२. पूर्व निर्दिष्ट
३. Agrawala, V. S., *India as known to Pāṇini*, p. 229
४. जातक, संख्या ८०, १८५, २५६, ४१६, ५३७
५. कामसूत्र, १।३-१६

इन ६४ कलाओं का विशेष महत्त्व था। उदाहरणार्थ नृत्य, गीत, संगीत, वाद्य, चित्रकला आदि ललित कलाएं, चावल तथा फूलों की सजावट (तण्डुलकुसुमावलि-विकार), फूलों की शय्या बनाने की कला (पुष्पास्तरण), दांतों तथा वस्त्रों पर चित्रकारी करने की कला (दसनवसनांग-राग), सीना, काढना, आदि कलाये व्यावहारोपयोगी कलाये रही थी तथा स्त्रियों के लिए इनका विशेष महत्त्व था। उदक-वाद्य, इन्द्रजाल, हस्तलाघव, सूत्र-क्रीडा, मेषकुक्कुटविलाव-युद्ध-विधि, द्यूतविशेष, आकर्ष-क्रीडा आदि कुछ ऐसी कलायें थी जिन्हें राजकुमार आदि वर्ग के लोग मनोरंजन के लिए सीखते थे। बच्चों के खिलौने बनाना, सुगन्धित वस्तुओं को बनाना आदि कलायें जीविकोपार्जन मे सहायक हो सकती थीं। इन्ही ६४ कलाओं में भोजन बनाने की विधि (पाक-विद्या), अभिनय-कला, नक्षत्र-विद्या, धातुवाद, उद्यानकला (वृक्षायुर्वेद), शकुनविद्या, तक्षणकर्म तथा वास्तु-विद्या आदि ऐसी कलायें थी जिनका समाज में व्यावसायिक महत्त्व था। इनके अतिरिक्त मनोविज्ञान, चरित्र-विकास, भाषा ज्ञान आदि से सम्बन्धित अनेक कलायें भी ६४ कलाओं में परिगणित हैं। जैन परम्परा में इन ६४ कलाओं के अतिरिक्त युद्ध विज्ञान से सम्बन्धित आठ कलाओं को और जोड़कर इनकी संख्या ७२ तक पहुँचा दी गई है।[1] इस प्रकार प्राचीन भारतीय शिक्षा व्यवस्था में उच्चस्तरीय अध्ययन विषयों के अतिरिक्त छात्र के व्यक्तित्व विकास तथा जीविकोपार्जन की दृष्टि से 'शिल्प' अथवा 'कला' की शिक्षा का विशेष महत्त्व था। धर्मसूत्रों तथा स्मृति ग्रन्थों के साक्ष्यों के आधार पर यद्यपि यह कहा जा सकता है कि ब्राह्मण व्यवस्था ने शिल्प आदि कलाओं से सम्बद्ध व्यावसायिक शिक्षा को निम्न जाति से सम्बद्ध होने के कारण शिक्षा-व्यवस्था में महत्त्वपूर्ण स्थान नही दिया था[2] किन्तु गुप्त युग तथा पुराण ग्रन्थों के कुछेक साक्ष्य यह भी सूचित करते है कि सामाजिक उपादेयता एव कलाओं आदि के प्रति विशेष प्रकार का झुकाव होने के कारण कुछ पुराण व्यावसायिक शिक्षा को भी विद्या के रूप में स्वीकार करने लगे थे। इस सन्दर्भ में विष्णुपुराण विशेष रूप से उल्लेखनीय है।[3] व्यावसायिक तथा ललित कला से सम्बन्धित शिक्षा को गुप्तकाल के बाद विशेष प्रोत्साहन मिला। बाणभट्ट कृत कादम्बरी में राजकुमार चन्द्रापीड द्वारा लगभग २३ प्रकार की ललित एवं उपयोगी कलाओं को सीखने का उल्लेख आया है।[4] इसी प्रकार मध्यकालीन संस्कृत जैन महाकाव्यों के उल्लेखानुसार

---

१. पद्मानन्द०, १०।७६
२. अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण०, पृ० १४६-५०
३. तु०—"तत्कर्म यन्न बन्धाय सा विद्या या विमुक्तये।
आयासायापरं कर्म विद्यान्या शिल्पनैपुणम्॥", विष्णुपुराण, १।१६।४१
४. Ganguly, A. B., *Sixty four Arts in Ancient India*, Delhi, 1962, pp. 2-3

भी व्यावसायिक शिक्षा से सम्बन्धित विभिन्न कलाओं की राजकुमारों को शिक्षा दी जाती थी ।[1] राजकुमारों के लिए इन विभिन्न कलाओं का राज-प्रशासन तथा व्यक्तित्व निर्माण की दृष्टि से विशेष महत्त्व था । **चन्द्रप्रभचरित-महाकाव्य** राजकुमारों के सन्दर्भ में राजविद्या को 'विद्या' तथा ६४ कलाओं को 'उपविद्या' अर्थात् सहायक विद्या की संज्ञा देता है ।[2] हेमचन्द्र के **त्रिषष्टिशलाका-पुरुषचरित महाकाव्य** में उपलब्ध एक वर्णन के आधार पर मध्यकालीन शिक्षा के व्यावसायिक महत्त्व पर विशेष प्रकाश पड़ता है । इस काल में ब्राह्मण क्षत्रिय आदि वर्गों की शिक्षा व्यावसायिक रूप ले चुकी थी ।[3] उदाहरणार्थ चौदह विद्याओं में पारंगत ब्राह्मण, पौराणिक, स्मार्त्तिक, मौहूर्त्तिक, आदि के रूप में जीवन-यापन की समस्या भी सुलझा सकता था ।[4] इसी प्रकार विभिन्न प्रकार के युद्ध-विज्ञान में वैशिष्ट्य प्राप्त कर लेने के उपरान्त क्षत्रिय आदि भी राजकुमारों को शिक्षित करने तथा युद्ध-व्यवसाय अपनाने के लिए योग्य हो सकते थे ।[5] वास्तुकला तथा अन्य ललित कलाओं के विशेषज्ञ भी प्रायः राजदरबार में नियुक्त कर लिए जाते थे तथा स्वतन्त्र रूप से जीविकोपार्जन करने में भी ये समर्थ हो सकते थे ।[6] इस प्रकार मध्यकाल तक शिक्षा चेतना पूर्णतः व्यावसायिक मूल्यों से जुड़ चुकी थी ।

व्यावसायिक शिक्षा का मध्यकाल में स्वतंत्र रूप से भी विकास हुआ था । शिल्पियों के संघटित संगठन जिन्हें 'श्रेणी' संज्ञा प्राप्त थी, एक स्वतन्त्र संस्था के रूप में न केवल शिल्प व्यवसाय के हितों को सुरक्षित रखती थी अपितु 'व्यवसाय-प्रशिक्षण' Apprenticeship के द्वारा कुशल शिल्पियों Skilled Artisan के निर्माण में भी उपयोगी कार्य कर रही थी ।[7] बृहस्पति के वचनों के अनुसार आचार्य के घर रहकर विद्यार्थी विज्ञान तथा शिल्प की शिक्षा प्राप्त करता था ।[8] आचार्य के अति-रिक्त बड़े भाई अथवा पिता के साथ भी कुल-व्यवसायों के शिक्षा-ग्रहण की परम्परा रही थी ।[9] 'श्रेणिसंगठन' के माध्यम से शिल्प-प्रशिक्षण की अवधि में आचार्य

---

१. पद्मानन्द०, १०।७६; चन्द्रप्रभचरित, ५।३ पर विद्वन्मनोवल्लभा टीका, पृ० ६४
२. तु०—'विद्योपविद्याविभिनाविदित्वा', चन्द्रप्रभचरित, ५।३
३. त्रिषष्टिशलाकापुरुष०, २।६।२३२
४. वही, २।६।२३३
५. वही, २।६।२३४-३६
६. वही, २।६।२३५-३६
७. अल्तेकर, प्राचीन भारतीय शिक्षण०, पृ० १५०
८. तु० "विज्ञानमुच्यते शिल्पं हेमकुप्यादिसंस्थितिः ।
नृत्यादिकं च तच्छिक्षन्कुर्यात्कर्म गुरोर्गृहे ॥"
विवादरत्नाकर, पृ० १४१ में उद्धृत बृहस्पति
९. Singer, Milton, *Traditional India*, Philadelphia, 1957; pp.20-29

तथा शिष्य के मध्य अनेक प्रकार की शर्तें भी रहती थीं। नारदस्मृति के 'शुश्रुषा-भ्युपगम'-प्रकरण के अनुसार आचार्य की सहमति के बिना शिष्य निश्चित कालावधि की सीमा का उल्लंघन नहीं कर सकता था।[1] इसी प्रकार यदि आचार्य शिष्य को शिल्प शिक्षा का ज्ञान न देकर उससे अन्य निजी कार्य करवाए तो शिष्य आचार्य के वचन-भग-दायित्व से मुक्त होकर आचार्य का परित्याग भी कर सकता था।[2] वास्तव में देखा जाए मध्यकालीन भारतवर्ष में शिल्प व्यवसाय युगीन सामन्तवादी प्रवृत्तियों के अनुरूप विकसित हो पाया था। राजाओं ने अनेक प्रकार से शिल्पियों के 'श्रेणि-प्रधानों' को सामन्त का दर्जा दे रखा था। इस प्रकार सम्पूर्ण भारत का शिल्प व्यवसाय 'श्रेणि-प्रधानों' के माध्यम से राज्य द्वारा नियंत्रित था।

इस प्रकार आधुनिक कालीन शैक्षिक मूल्यों, विज्ञान-टैक्नोलोजी तथा व्यावसायिक शिक्षा सम्बन्धी उपलब्धियों के सन्दर्भ मे प्राचीन भारतीय शिक्षा भारत के लिए ही नहीं वरन् विश्व की शिक्षा संस्थाओं के लिए भी प्रेरणा का विषय हो सकती है। प्राचीन भारतीय शिक्षा संस्था के समाजवैज्ञानिक एवं शिक्षा वैज्ञानिक अध्ययन से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि भारत की प्राचीन शिक्षा संस्था ने जो भी स्वस्थ परम्पराएं दी हैं आधुनिक काल की उन्नत तथा व्यवस्थित शिक्षा व्यवस्था उन्हें अपना सकती है इसके अतिरिक्त वर्ण-व्यवस्था एवं धार्मिक कर्म-काण्डों के कारण शिक्षण संस्था में जहां भी साम्प्रदायिकता एवं संकीर्णता आने की संभावना रही है, आधुनिक काल में उन्हें त्यागकर शिक्षा संस्था के वर्त्तमान स्वरूप को 'सर्वजनहिताय' एवं 'सर्वजनसुखाय' बनाया जा सकता है।

---

१. तु०—"स्वशिल्पमिच्छन्नाहर्तुं बान्धवानामनुज्ञया।
आचार्यस्य वसेदन्ते कृत्वा कालं सुनिश्चितम्॥" नारदस्मृति, १५

२. तु०—"शिक्षयन्तमदुष्टं य आचार्यं सम्परित्यजेत्।
बलाद्वासयितव्यस्स्याद्वधबन्धौ च सोऽर्हति॥" वही, १६

# THE MEHARAULI IRON PILLAR INSCRIPTION IS NOT POSTHUMOUS

S.S. RANA

The Meharauli Iron Pillar Inscription was first published by James Prinsep in 1834[1] without translation and then in 1838[2] with revised text and translation. Fleet published the inscription in the *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. III[3] and described it as posthumous on the basis of an incorrect interpretation of the second stanza of the record.[4] D.R. Bhandarkar was the first to point out the faulty translation of the second stanza by Fleet and to hold the view that the inscription was not posthumous.[5] It was, however, Dasaratha Sharma who more firmly questioned Fleet's translation and gave his own.[6] He pointed out that the word *pratāpa* in stanza two was syntactically as much connected with *khinnasyeva narapateḥ* and *praṇāśitariporyatnasya* as with *śāntasyeva hutabhujo*.[7] Following is the translation of the stanza as given by Dr. Sharma :

"He whose *pratāpa*, the remnant of that energy which destroyed the enemies does not even now leave the earth like the heat (*pratāpa*) of an ash-covered fire (that burns out a forest), or like the glory (*pratāpa*) of a monarch who, though bodily gone to another world won by his actions, still remains on the earth by his fame".

---

1. *Journal of Bengal Asiatic Society*. Vol. III, p. 494 ff.
2. *Ibid*. Vol. VII, p. 629 ff.
3. *Loc. cit*. p. 139 ff
4. Fleet connected the first two *pādas* of the stanza with Chandra and translated it as below:

   "He, the remnant of the great zeal of whose energy, which utterly destroyed (his) enemies, like (the remnant of the great glowing heat of a burned-out fire in a great forest, even now leaves not the earth; though he, the king, as if wearied, has quitted this earth, and has gone to the other world, moving in (bodily) form to the land (of paradise) won by (the merits of his) actions, (but) remaining on (this) earth by (the memory of his) fame···"
5. *Journal of Andhra Historical Society*, Vol. X, 1948, p. 86.
6. *Journal of Indian History*, Vol. XVI, pp. 13-18; *Indian Culture*, Vol, V, 1938-39; pp. 206 ff.
7. *Ibid*,

No doubt, Dr. Sharma has shown us the right direction in which we should look for the correct understanding of the stanza in question. But his translation is not perfect and can be improved upon. He has left out a few expressions[1] in the stanza untranslated and has not elaborated his point.

The stanza may better be construed as follows :

खिन्नस्य [अत एव] गां (=इहलोकं) विसृज्य (=परित्यज्य) इतरां गाम् (=परलोकम्) आश्रितस्य (=गतस्य) [का गतिः तस्य अभवत् इति आह] मूर्त्या (=शरीरेण) कर्मजितावनिं (=स्वर्गलोकं) गतवतः [परं] कीर्त्या क्षितौ स्थितस्य (=मरणान्तरमपि यस्य कीर्तिः पृथ्व्यां तिष्ठति तस्य) नरपतेः (=राज्ञः समुद्रगुप्तस्य ?) [प्रतापः (=यशः) ] इव, [तथा च] महावने शान्तस्य हुतभुजः (=अग्नेः) (प्रतापः (=तापः, उष्णता)] इव, यस्य, प्रणाशितरिपोः यत्नस्य (=युद्धादिकर्मणः) शेषः (=परिणामः) [स एव] महान् प्रतापः (=प्रभावः)[2] अद्यापि (=विजययात्रावसानेऽपि) क्षितिं न उत्सृजति (=भूमौ व्याप्तः) ।

It may be translated as follows:

(By him) whose great majesty (*pratāpa*), the result of the endeavour, which destroyed (his) enemies, even now (i.e. long after the battles were fought and won) leaves not the earth (or lingers on the earth), like the glory (*pratāpa*), of the king (i.e. Samudragupta ?) who being wearied has resorted to the other world having left this earth (thus) attaining in bodily form the land earned by his (good) actions has remained on this earth by his fame; and like the glowing heat (*pratāpa*) of a burned out fire in a great forest.

Thus we find here a beautiful poetic description of the impact of Chandra's majesty felt all over the earth even after the cessasion of war. The first two *pādas* contain one *upamāna* and the third *pāda* the second *upamāna* for Chandra whose *pratāpa* is described in the fourth *pāda*. If we take the first two *pādas* in the stanza as referring to Chandra we cannot reconcile the term नरपति here with the term भूमिपति in the next stanza which is explicitly used for Chandra. U.N.

---

1. खिन्नस्येव विसृज्य गां नरपतेः गामाश्रितस्येतराम्, महान् etc.
2. Vide स प्रतापः प्रभावश्च यत्तेजः कोशदण्डजम् ।

—*Amarakośa*, II, 8.25.

Kāildāsa uses the word प्रतापः in the sense of प्रभावः—

प्रतापोऽग्रे ततः शब्दः परागस्तदनन्तरम् ।
ययौ पश्चाद्रथादीनि चतुःस्कन्धेव सा चमूः ।

—*Raghuvaṁśa*, IV. 30

Roy has suggested, that *khinnasyeva* contains *viprskṣā*.[1] But in that case the term should have been *khitveva*.

The word *adyāpi* is used in contrast to an event of the past but it may not necessarily be taken to denote such remoteness of time as to suggest that Chandra had died before the record was inscribed as has been done by R N.Dandekar.[2] and U.N.Roy.[3] Kālidāsa has used the term to indicate a gap of only a few moments[4]

We learn from the 3rd stanza that the column on which the inscription is incised was raised by king Chandra himself out of devotion for god Viṣṇu. Naturally the inscription must have been inscribed at the command of Chandra to record the event. Had it been done at the instance of a successor of Chandra there would have been a mention of it in the inscription. Moreover, a successor of Chandra could not have been so discourteous as to refer to him by mere Chandra without any honorific.

An examinaition of the inscriptions which record the fact of the raising of pillars will reveal that in all such cases the engraving was done at the same time as the pillar was raised. The instances in this regard are the Eran Pillar Inscription of the time of Budhagupta,[5] Mandasor Pillar Inscription of Yaśodharman,[6] Bilsad Pillar Inscription of the time of Kumāragupta I,[7] Kahaun Pillar Inscription of the time of Skandagupta,[8] Bhumara Pillar Inscription of the time of Mahārāja Hastin of Parivrājaka dynasty and Mahārāja Sarvanātha of the Uccakalpa dynasty[9] and Bihar Stone Pillar Inscription of Skandagupta.[10]

---

1. Roy. U.N., *Studies in Ancient Indian History and Culture*, p. 14.
2. Dandekar, R.N, *History of the Guptas*, p. 23.
3. Roy. U.N., *Studies in Ancient Indian History and Culture*, pp. 9-12.
4. अद्यापि स्तनवेपथुं जनयति श्वासः प्रमाणाधिकः ।

—*Abhijñānaśākuntalam*, Act I, Stanza 29.

5. *C. I. I.* Vol. III, p. 88.
6. *Ibid.* p. 142.
7. *Ibid.* p. 43.
8. *Ibid.* p. 65.
9. *Ibid.* p. 110.
10. *Ibid.* p. 47

Fnrther, we do not find a tradition of posthumous inscriptions belonging to the Gupta kings.[1] Had the Meharauli Inscription been an exception we would have found its indication in the Inscription. And if Chandra had not cared to inscribe the Pillar what special reason a successor had to do so ?

The expression *prāptena* in the first *pāda* of the third stanza is significant. The expression *prāptena svabhujārjitañca suciráñcaikādhirājyam*—when translated as : by him who has acquired sole sovereignty for a long time and earned by his own arm—gives no scope to the belief that Chandra had died at the time when the record was but up.[2] We may note the use of the expression *prāpta* in connection with living persons in the Chammak Copper Plate Inscription of Pravarasena II,[3] The Poona Copper Plate Inscription of Prabhāvatī Guptā[4] and the Udayagiri Cave Inscription of Vīrasena.[5]

On Palaeographical grounds also we are on a solid ground. Dr, Hoernle assigned the MIPI to 410 A.D.[6] Fleet describes its letters as similar to those of the Allahabad Pillar Inscription.[7] Fergusson places the record in the later half of the 4th cent. A.D.[8] If Chandra of the inscription is identical with Chandragupta II,[9] whose last known date is 412A.D. we cannot describe the inscription as posthumous.

---

1. That the Allahabad Stone Pillar Inscription and the Eran Stone Inscription of Samudragupta are not posthumous is shown by Dr. B. Ch. Chhabra (*I.H.Q* XXIV, pp. 104 ff.) and Sh Sadhu Ram (*Kurukshetra University Research journal*, Vol I, No. 1, pp 13-19) respectively.
2. Fleet had to supply the parenthesis 'enjoyed' before 'for a long time which is unwarranted.
3, वाकाटकललामस्य क्रमप्राप्तनृपश्रियः ।
राज्ञ. प्रवरसेनस्य शासनं रिपुशासनम् ॥

—*C. I. I.* Vol. III, p. 236 ff

4. वाकाटकललामस्य क्रमप्राप्तनृपश्रियः ।
जनन्या युवराजस्य शासनं रिपुशासनम् ॥

—*Ep Ind.* Vol. XV, p 41 ff.

5. मन्वयप्राप्तसाचिव्यो व्यापृतसन्धिविग्रह ।

—*C. I. I.* Vol III, Vol, p. 35 ff.

6. *Indian Antiquary*, 1872, p. 43.
7. *C. I. I.* Vol. III, p. 140. Fleet, however, described the A. P. I as posthumous.
8. *History of Indian and Eastern Architecture*, p 508.
9. Thisis more or less the unanimous view ofrs.

# ALLAHABAD PILLAR INSCRIPTION OF SAMUDRAGUPTA

SADHU RAM

This inscription is engraved on an Aśokan pillar which stands in a conspicuous position inside the Fort at Allahabad. General Cunningham suggested that the column was first set up at the ancient Kośāmbı (mod., Kosam) on the left bank of Yamunā, about 28 miles west by south from Allahabad. This suggestion was based on the fact that the pillar contains a short edict of Aśoka addressed to the rulers of Kauśāmbī, and that the Chinese pilgrim makes no mention of it in his account of Prayāga.

The inscription is very much damaged at the top, partly from the wearing off of the stone and partly from the superscribed mediseval inscriptions. But nothing of historical importance has been lost; except perhaps after the mention of Nāgasena in line 14. The script belongs to the northern class of Brāhmı, and includes numerical symbols for 3, 4, 8. Except for the eight verses in the beginning of which the first two are completely lost and portions of verses 5 to 8 are missing, and one verse in lines 30-31, the whole record is written in Sanskrit prose of the *kāvya* style. It is of a nonsectarian character and is entirely devoted to the eulogy of the Imperial Gupta king Samudragupta's descent and conquests. It is not dated.

## *A.P.I. OF SAMUDRAGUPTA IS NOT POSTHUMOUS* :

Two versions and translations of the inscription, one by A. Troyer and then revised one by W.H. Mill were published in the same Journal.[1] In line 30, Mill misread an expression as *romacarnaṇaḥ ravibhuvo bāhur ayam ucchritaḥ stambhaḥ*, of this child of the sun, though clothed in hairy flesh, this lofty pillar is the arm, which led him to refer Samudragupta and his dynasty to the Solar race. It is clear that Mill did not regard the inscription to be posthumous. In 1837, James Prinsep gave a fresh and improved lithograph and his

1. *JBAS*, III, pp. 118 ff. and pp. 257 ff. respectively.

own version and translation. He read the above phrase as *ācakṣāṇaḥ babhūva*......,and alluded to Samudragupta as 'the Prince lately defunct', 'the deceased emperor of Hindustan', and 'a man just deceased', He fancied Samudragupta to have died not long ago. But his reading of the verb *babhūva* (in perfect tence denoting an evont of remote past) gives a lie to his conjecture. Thus the notion of the inscription being posthumous. having once gained, ground, became hard to eradicate. Even Fleet took it for granted without having regard to the rules of grammar and the fight of poet's fancy which is an important feature of the *kāvya*. He even accused Cap. Troyer and Dr. Mill of inaccuracy for having failed to recogrnize the inscription as posthumous. In order to make the sense conform to his preconceived notion, he added words in parentheses in the interpretation of the sentence *kīrttim itas tridaśa-pati-bhavanagamanāvāpta-lalita-sukha-vicaraṇām ācakṣāṇa iva bhuvo bāhur ayam ucchritaḥ stambhaḥ*, whih he has translated as 'the fame,...which... . (has departed) hence (and now) experiences the sweet happiness attained by (his, i.e. Samudragupta's) having gone to the abode of (Indra) the lord of the gods (i.e., on his death).' It would be obvious to anybody conversant with Sanskrit grammar and idiom that the parentheses of Fleet are unnecessary and misleading, and that the phrase *tridaśa-pati-bhavana gamana* is a part of the long compound which qualifies *Kiritim* and thus speaks of Samudragupta's fame having gone to the abode of Indra, and not the king himself. The meanderings of the fame of a living person through all the worlds, through the hills, dales and oceans, is a common hyperbolic expression used by Sanskrit poets.

In 1889-90, while writing on some other topic Dr. Bühler had refuted the view of Fleet, but it did not attract much notice of scholars.V.A·Smith recognized Fleet's mistake on reading Bühler's essay. R.C.Majumdar and Dr. Altekar, too, doubted Fleet's view, but nobody cared to denounce it strongly.

A Passage similar to the above occurs also in Yaśodharman's eulogy of Mandasor Inscription. Owing to the use of present tense throughout, Fleet himself admitted that the record was not posthumous. In the Allahabad Inscription, too, there is not a single instance of a verb of the past tense. On the contrary *punāti* (1.31) and *bhunakti* (1.6) are clear instances of the present tense, though they have no direct bearing on the point under discussion. Fleet was baffled by the expression *eṣām eva bhaṭṭāraka-pādānāṁ dāsasya* (1.31)

which evidently refers to the slave of somebody not dead. He, therefore, found a poor escape in the word *tasya* (1.17) used for Samudragupta, and thereby justified the use of *eṣām* for Chandragupta, at whose command, he supposed, the eulogy was written. But ironically enough, he did not see that no other word but *tasya* could be used in that context in relation to the pronoun *yaḥ* (1. 16) occurring in the preceding verse, even if the person spoken of was not dead (*yad* and *tad* being relative pronouns). Moreover, if *eṣām eva bhaṭṭāraka-pādānām* were intended for Chandragupta, why his name was not mentioned in the record as is the practice in other records of the dynasty? and the proper place for his name was in line 29 where the genealogy of the dynasty is given.

Even if we ignore the phrase *eṣām eva bhaṭṭāraka-pādānām,* the pronoun *asya* in verse 8 (1.16) in the expression *ko nu syād yo 'sya na syād guṇa iti,* is too obvious to ignore. To whom could it refer, if not to Samudragupta himself ? and the sentence has the sense of present tense.

Another strong point against the record being posthumous is the absence of the mention of the horse-sacrifice, which was one of the most important events of Samudragupta's reign. There is overwhelming evidence to show that he did perform the *Aśvamedha*. In the records of his successors, he is extolled as *cirotsannāśvamedhāhartṛ,* —'who was the performer of the long-lasting horse-sacrifice.' His own coins bear the legend *aśvamedha-parākramaḥ,* and the figure of the sacred horse. After the sacrifice, the kings usually gave away gifts of gold, silver, etc. Such a gift of gold is mentioned in the Eraṇ Stone-Pillar Inscription of Samudragupta (viz., *suvarṇṇa-dāne,* (1.7), ) from which it may be presumed that the preceding passage might have contained mention of his horse-sacrifice. Moreover, had the Allahabad *praśasti* been Posthumous and inscribed after Samudragupta's death, how could a keen observer like Hariṣeṇa neglect to mention or dare leave out his lord's most noteworthy performance ?

A stone horse, found at a village near Banaras, now preserved in the Bhāratīya Kalā Bhavana, is believed by some to be the memorial of Samudragupta's horse-sacrifice. But the figure is too crude and clumsy to be regarded as a specimen of the workmanship of Gupta master artists.

From the above discussion, it would be evident that the Allahabad Pillar Inscription is not posthumous, but seems to have been inscribed soon after his victorious campaigns and before the performance of the ***Aśvamedha.***

*IMPORTANCE OF THE VERSE : 'Āryo hītyupaguhya…'*

आर्य्यो हीत्युपगुह्य भाव-पिशुनैरुत्कर्णितै रोमभिः
सभ्येषूच्छ्वसितेषु तुल्य-कुलज-म्लानाननोद्वीक्षितः ।
स्नेह-व्यालुलितेन बाष्प-गुरुणा तत्त्वेक्षिणा चक्षुषा
यः पित्रा [ऽ]भिहितो निरीक्ष्य निखिलां पाह्येवमुर्व्वीमिति ॥[1]

Unfortunately, this is the only verse in the whole inscription which can be restored more or less completely. Dr. B.Ch. Chhabra has suggested certain emendations in the restorations given in Fleet's Volume of Gupta Inscriptions. For *āryo hītyupaguhya,* he has suggested *ehy ehīty upaguhya.* But the word *ārya* is certainly a better reading ; for, it affords a reason for the father's choice. Besides, it sounds more poetic than the bald expression *ehy ehi.* Moreover, it is difficult to make out the letter *e* in the beginning of the verse. The damaged letter looks more like *ā* than anything else. The other emendation of Dr. Chhabra, viz., *tvam* for *evam* in the last line in the expression *pāhyevam urvvīm iti,* is hardly necessary, because the pronoun is implied in the verb *pāhi* of the second person.

It is, thus, reasonable to conclude that Samudragupta had *made a very favourable impression on his father's mind by his* virtuous and unimpeachable conduct during the tenure of some sort of administrative office which he might have been assigned to hold under his father. This fact is futher corroborated by the expressions *bhakti-naya-vikkrama-toṣitena, rāja-śabda-vibhavair abhisechanādyaiḥ,* and *parama-tuṣṭipuraskṛtena* occurring in the Eraṇ Pillar Inscription of Samudragupta.[2]

Further, the expression *sabhyeṣūcchvasiteṣu* in this verse shows that the courtiers of the king were satisfied at Samudragupta's choice as heir-apparent. But from the other expression *tulyakulaja-mlānānanodvīkṣitaḥ,* it is obvious that the choice was made from among several claimants to the throne who were not pleased and became melancholy at this selection.

There is no evidence to show that the law of primogeniture was recognized in the Gupta royal family. It was, therefore not binding upon Chandragupta I to pass the throne on to his eldest son. Only the ablest and most competent of the princes was chosen by the retiring monarch with the approval of his courtiers and counsellors.

Some scholars like R.C.Majumdar and Smith have propounded the theory that this discontent among the brothers led to a fratricidal

1. *IAGM*, p. 45.
2. *IAGM*, p. 53.

war in which Samudragupta came out victorious. They suppose that the lacunae in the following verses might have contained a reference to such a war along with the rebellion of other feudatories. Their supposition seems to derive some confirmation from the gold coins of Kācha which contain the legend *sarva-rājocchettā*. They maintain that Kācha was the elder brother of Samudragupta, and he, out of jealousy against his more fortunate younger brother, seized the opportunity of capturing the throne when their father Chandragupta I died on the other bank of Gaṅgā, and when Samudragupta was absent from the capital.

But the evidence is too insufficient and fragmentary to warrant such a conclusion. Nothing definite can be inferred from the scanty fragments, and the difficulty of placing Kācha before Samudragupta remains unsolved, as the epithet *sarva-rājocchettā* for a ruler before Samudragupta is unthinkable. It was Samudragupta who, for the first time, in the Gupta history, conquered the kings of the Uttarāpatha and Dakṣiṇāpatha, and could rightly be called *sarva-rājocchetta.*

The importance of the above-mentioned verse, therefore, lies in the fact that it reveals the Gupta practice of selecting the most efficient of the princes as heir-apparent without reference to their age.

According to K.P.Jayaswal, this verse depicts the picture of the time when Chandragupta was lying on his death-bed and calling upon Samudragupta to take up the task of restoration of Gupta power and prestige, but, apparently, the description refers to the scene of Samudragupta's nomination as heir-apparent in the open court and Chandragupta's voluntary abdication.

*CAREER AND CONQUESTS OF SAMUDRAGUPTA* :

Samudragupta was a powerful king. Of all his epigraphs, the Allahabad Pillar Inscription is the most important as it supplies the largest amount of information about his royal career. It was for his integrity and nobility of character that he was selected by his father out of all other claimants to the throne as his worthy successor and publically announced as heir-apparent in the full session of the royal court. The courtiers hailed the choice, though it caused heart-burning to Samudragupta's collaterals who aspired for the throne.

The Allahabad *praśasti* graphically describes his military exploits. He was skilled in the use of all sorts of weapons and missiles and was the hero of a hundred battles. His successful expeditions in the northern and southern parts of India prove beyond doubt that he was

a great warrior. Smith compares him with Napoleon, but the latter was ultimately defeated and made captive and therefore can hardly be compared to Samudragupta. Samudragupta effected the consolidation of his empire by extirpating the eight independent kings of Northern India (viz., Gaṇapatināga, Nāgasena, Achyutanandi and others) who had risen in revolt nearer home, and annexed their territories to his empire. For the security of his kingdom, he also considered it necessary to have innocuous neighbours, and therefore in order to make them acknowledge his authority, he led expeditions to the frontier kingdoms. The tribal states were brought under submission perhaps by diplomatic negotiations. In this way, by military expeditions and astute statesmanship he subjugated the frontier kingdoms of Samataṭa (S.E. Bengal), Ḍavāka and Kāmarūpa(both in Assam), Nepal and Kartṛpura (Kumaon, Garhwal, etc.) as well as all the forest states, and the tribes known as Mālavas (E. Rājpūtānā) Arjunāyanas (near Jaipur, etc), Yaudheyas (Bahawalpur region,) Madrakas (Rachanā Doab and Sialkot), Ābhīra, Prārjuna, Sanakānīka, Kāka, Kharaparika, etc, the last five of which were probably situated in Central India, though Dr. Dasharatha Sharma would place the Kharaparikas and Kākas near the north-western frontier of India These subordinated kingdoms paid taxes, obeyed orders and rendered obeisance to the emperor in person. Thus, the extent of the territory directly under the administration of Samudragupta may be summed up as follows :

The northern boundary of his empire ran along the foot-hills of Himālaya. In the north-west, it extended up to the river Chenāb, including the districts of Siālkoṭ, Lahore and Karnāl. From Karnāl the boundary followed the Yamunā up to its junction with the river Chambal and then down to Vidiśā. The southern border ran from Vidiśā to Jabbalpur and thence along the Vindhya range up to the forest kingdoms towards the east. And in the east, the territory included the whole of Bengal except the south-east extremity.[1]

Samudragupta's campaigns to the Deccan were to make strong and powerful allies in the south. There he followed the policy of *grahaṇa-mokṣa* (capture and release) like a *dharma-vijayin*, and having defeated no less than twelve rulers, he made them his feudatories by re-instating them in their respective territories. They included Mahendra of Kosala, Vyāghrarāja of Mahākāntāra and several

1. Cf: *VGA*, p. 144, 1946 ed.

others, extending from Raipur and Bilaspur districts along the eastern coast to Kāñcī beyond the city of Madras and up to the Pallava kingdom. He retreated most probably without extending his conquests to the western coast. But some scholars headed by Fleet, who identified Eraṇḍapolla with Eraṇḍol (in E. Khāndesh), opine that Samudragupta went to the western coast also But this view has not found favour with most of the scholars who agree with Dubreuil in locating Eraṇḍapalla in Ganjam district on the eastern coast, though recently the opinion in some quarters seems to be veering round to the old view of Dr. Fleet. Dr. Sathianathaier, however, proposes to identify Eraṇḍapalla with Erraguntapalla in the Chentalpudi *tāluka* of the western Godāvarī district.

Samudragupta may have had some more military campaigns to his credit after the recording of the Allahabad *praśasti*, but in the absence of definite evidenc nothing can be said with certainty. This much, however, is certain that his authority was acknowledged far and wide. Powerful rulers on the western and north-western frontiers such as the Śakas in the western Mālava, Kuṣāṇa kings of western Panjab and Afghanistan (*Daivaputra-Ṣāhi-Ṣāhānuṣāhi*) sought to win his favour by personal attendance in his court, offering daughters in marriage and asking permission for imperial charters marked with the Garuḍa-seal confirming them in the enjoyment of their territories. Ceylon and many other islands in the Indian ocean thought it politic to win good grace of the emperor of the most powerful empire in the mainland by sending rich presents or showing respect in some other way.

Thus, from the above description, it becomes quite clear that the principal aim of Samudragupta in launching upon these military campaigns was not so much of aggrandizement of more and more territory as of consolidating the whole of northern India into a nation, under the rule of a strong central government. Recently, Asok Kumar Bhattacharya has attempted to show that Samudragupta's interest in his southern campaigns was not of annexation, but of the economic benefit that could have been derived from a direct control over the ports of the coromandal coast, which were important centres of sea-borne trade. This campaign, according to him, not only gave Samudragupta an advantageous position in relation to the trade of the coastal ports, but also made possible for him to

maintain connection with the Indian settlers in the Malay Archipelago.[1] Samudragupta was thus a *digvijayin* as well as a *dharmavijayin* and must be considered to be the real founder of the Gupta Empire.

## RELATIONS WITH CEYLON AND OTHER ISLANDS :

Seeing the unusual success of Samudragupta's expeditions, the neighbouring foreign kings and the peoples of Ceylon and other islands in the Indian Ocean became apprehensive of the safety of their own independence, and hastened to establish close contacts with Samudragupta whose prowess no other ruler was able to resist. They, therefore, tried to win his favour by offering their daughters in marriage and soliciting him for granting them charters marked with the royal Garuḍa seal guaranteeing them the enjoyment of their own territories (*kanyopāyana-dāna-Garutmad-aṅka-svaviṣaya-bhukti-śāsana-yācana*). These charters were, perhaps, no more than non-aggression pacts on the part of Samudragupta in return for their allegiance.

Evidence of Samudragupta's political relations with Ceylon is also available from a Chinese text in which it is stated that two monks, sent by Meghavarna, the king of Ceylon, on a pilgrimage to the sacred sites at Bodh-Gayā suffered great inconvenience for want of proper accommodation. The king of Ceylon, thereupon, sent a mission to the court of Samudragupta with rich presents with a request to grant him permission to build a monastery and a rest-house there for the convenience and comfort of the Ceylonese pilgrims. The permission was readily granted and the Ceylonese king built them to the north of the Bodhi tree. In later times Hiuen-Tsang has praised the magnificence and splendour of those buildings in glowing terms and has stated that the king of Ceylon sent a present of all the jewels of his kingdom to the Gupta emperor as a token of his gratitude. Meghavarna might have also made a proposal of matrimonial alliance which the emperor might have accepted or politely declined, but there is no record of it. Such requests and offering of presents must have led the poet to include Ceylon in the category of tributary states. Similar matrimonial overtures by the rulers of other islands and the neighbouring Kuṣāna and Śaka kings might also have been construed in the same light. It is a common practice with the rulers of weaker states to seek alliances with more powerful sovereigns by offering their daughters in marrriage. In

1. *Indian History Congress*, Silver Jubilee Session, 1963, Summaries of Papers, pp. 11-12.

view of the prevalence of polygamy among the royal households and aristocracy, it was considered in no way derogatory to the dignity, prestige or independence of the states making such matrimonial proposals; for, in India a daughter is always considered to be the property of another (*Artho he kanyā parakīya eva*). R.C. Majumdar, however, thinks otherwise and says, "It may also be conceded that the rulers of the weaker states, situated just outside the limits of the empire, maintained diplomatic relations with Samudragupta and deliberately sought to win his favour and good-will by various measures which, however derogatory to the royal status and position of equality, did not theoretically detract from their independent status. But it is difficult to believe, without more positive evidence, such as we possess in the case of some Scythian states mentioned above, that all these rulers in any way openly acknowledged the suzerainty of the Gupta emperor, and enjoyed their kingdoms merely as chiefs by virtue of charters granted by Samudragupta."[1]

*NOTES ON GEOGRAPHICAL NAMES, TRIBES, ETC.* :

1 कोत-कुलजं (line 14)—A prince of the Kota family was captured by Samudragupta's army while he himself was enjoying his pleasures at Puṣpapura (Pāṭaliputra), which may have been his capital. Kota family has not been identified. According to Majumdar, "As to the Kotas, coins bearing the name have been found in E. Punjab and Delhi, and they probably ruled in the Upper Gangetic valley. In view of the location of these kingdoms, it may be held that the city which Samudragupta took possession of after his great victory, was Kānyakubja (and not Pāṭaliputra), which was called Puṣpapura in ancient times."[1] R.K. Mookerji, on the other hand, takes *Kota-kulaja* to be the *Magadha-kula* of the drama *Kaumudī-mahotsava*, and the prince to be no other than Kalyāṇavarman whose defeat by Samudragupta must have been recorded in the lacuna of line 13. He thinks that since the coins of the Kotas resemble the Śruta coins of a ruler of Śrāvasti, the Kota kings might have been ruling in that region.[2]

2. कौसलक-महेन्द्र (line 19)—Mahendra was the ruler of Kosala which signifies southern Kosala. According to Aiyangar, Kosala included a considerable part of (the former) Central Provinces, and

1. *VGA*, 1946, pp. 139-140.
2. *Gupta Empire*, pp. 14, 20.

according to Hiralal, it included the districts of Raipur, Sambhalpur (Orissa) and Bilaspur.[1]

3. माहाकान्तारक-व्याघ्रराज (line 19)—Mahākāntāra, which was ruled over by Vyāghrarāja, has been wrongly identified by some scholars like Smith, Fleet and Raychoudhari with part of Jaso and Ajaigaḍh in Bundelkhand. In the first place, no Sanskrit writer includes these territories in Dakṣināpatha as they are situated above the river Narmadā. Although they are forest tracts, they are not a part of Deccan. Secondly, the king Vyāghra whose inscription has been found at Ajaigaḍh, is certainly not the Vyāghrarāja subdued by Samudragupta. He was a feudatory of the Vākāṭaka king Pṛthivīsena. Thirdly, it is absurd to suppose that from Pāṭaliputra Samudragupta started for the subjugation of the South, and having reached Kosala, turned northwards to Central India and then again returned to Kurāla in the south.

The forest country must have been next to Kosala stretching southwards almost from the banks of Gaṅgā to, and perhaps very much past, the Vindhya mountains. The Vindhya forests were proverbially the great forest regions according to all Indian literary tradition. The Mahākāntāra of this inscription must therefore be on the route to Deccan. Dubreuil is perhaps right in identifying it with the forests of Sonāpur, extending along the course of river Tel, a tributary of Mahānadī, and placed in the southern division of India by Varāhamihira.

4. कौरालक-मण्टराज (line 19)—Manṭarāja was the ruler of Kurāla or Kaurāla. Fleet thought that it was a mistake for Kerala, the ancient Chera kingdom on the Malabar coast. But that would be taking great liberty with the text. According to Aiyangar, Kurāla can be equated with Khurda in Orissa.[2]

A people by name Kurālaka are mentioned in the *Bṛhatsaṁhitā*. Perhaps the Yayāti-nagarī was situated in this kingdom[3] It cannot be Kolleru or Colair which must have been included in the territory of Hastivarman of Vengi.[4] Dr. Barnett would identify it with a

1. *IA*, Sept., 1933. According to P L. Misra, Mahendra is the Mahendrāditya of Nala dynasty whose coins have been found in abundance in that region. These coins are wrongly attributed to Kumāragupta I by some scholars. Nala dynasty ruled over that territory in 4th and 5th centuries. (*PIHC*. 1961, 124).
2. *SGH*, p. 39.
3. *Ep. Ind.*, XI, p. 189.
4. *PHAI*, 6th ed., p. 529.

village in South India named Korāḍa.[1] There is another place in Gañjam near Russelkonda which is called Kolāḍa.

Some hold Kaurāla to be identical with Kaunāla of the Aihole Inscription. Both are mentioned along with Piṣṭapuram. Kielhorn, who edited the Aihole Inscription, is of the opinion that it should be the area of the Kollem lake between the rivers Krishna and Godavari.[2] *Śiva Purāṇa* mentions a town named Kurâli. B.V. Krishna Rao[3] identifies Kurāla with the kingdom known as Kulūṭa in Chanda district of Madhya Pradesh. It is mentioned in the Mahendragiri Inscription of Rajendra Chola I.[4]

5. पैष्टपुरक-महेन्द्रगिरि (line 19)—The next ruler is Mahendragiri of Piṣṭapura, which is modern Piṭhapuram in the East Godavari district, 11 miles north of Coconāḍā. The Tandivāḍā grant of Pṛthivi-mahārāja is issued from Piṣṭapura.[5] Bhandarkar is of the opinion that Mahendragiri is the full name of the ruler and not Mahendra as taken by Fleet, who takes *giri* with Kauṭṭūraka. (I C, II, No 4).

6. कौट्टूरक-स्वामिदत्त (line 12)—Koṭṭūra (mod. Kothoor is) in the Gañjam district, 12 miles south east of Mahendragiri mountain. There is another Koṭṭūr on the foot of the hills in the Vizagapatam district.

Smith identified it with Koṭṭur (Pollachi) in the Coimbatore district, near the Nīlagiri hills, the territory associated with Mahendragiri.[6]

7. ऐरण्डपल्लक-दमन (line 19)—Damana was the ruler of Eraṇḍa-palla, which Fleet identified with Erandol in East Khandesh. This was accepted by Smith and others. But, as it is mentioned immediately after Koṭṭūra, it must be looked for on the coast of Orissa. The Siddhāntam plates of Devendravarman[7] were issued to make a grant to the inhabitants of Eraṇḍapalli, a town probably near Chicacole in Gañjam district. Dubreuil identifies Eraṇḍapalla with this Eraṇḍapalli. G. Ramdas equates it with Yeṇḍipalli in Vizagapaṭam

1. *CR*, Feb. 1924, p. 253 fn.
2. *Ep. Ind.*, VI, pp. 1ff.
3. *EDA*, p. 368.
4. *SII*, V, No 135.
5. *Ep.* Ind., XXIII, p. 97.
6. G. Ramdas takes *Paiṣṭapuraka-Mahendragiri-Koṭṭūraka-Svāmidatta* as a single expression denoting Svāmidatta to be the ruler of Piṣṭapura and Mahendragiri koṭṭūra, i. e., the territory including two kingdoms with two capitals, one at Piṣṭapura and the other at Koṭṭūra near Mahendragiri (northern part of Eastern Ghāṭs).
7. *Ep. Ind*, XII, p. 212

or Eraṇḍapilli in Ellore Tāluk[1] Sathianathaier, however, proposes to identify Eraṇḍapalla with Erranguṇṭapalle in the Chentalapudi Tāluk of the west Godavari district, which is hardly acceptable.

8. काञ्चेयक-विष्णुगोप (line 19)—Kañchī, ruled by Viṣṇugopa, is the modern Conjeevaram near Madras. Viṣṇugopa was a Pallava king. Pallavas were not foreigners as some scholars think. The kingdom of Kāñchī extended from the mouth of Krishna to the south of river Pālār and sometimes even Kaveri.[2] According to Dubreuil, Samudragupta did not actually reach Kāñchī. "The Pallavas reigned on the banks of Krishna having their capital at Kāñchī, so Samudragupta was able to fight Visnugopa of Kāñchi without any necessity to advance to the capital. They probably met on the banks of Krishnā or even to the north of it."[3]

9. आवमुक्तक-नीलराज (lines 19-20)—Nothing is known about the king Nīlarāja or his capital Avamukta, although Jayaswal says that Āva, a country or people had their capital at Pithunda near the Godāvarī. Āva and Pithuṇḍa are mentioned in the Hāthīgumphā Inscription.[4] According to R.K. Mookerjee, Avamukta must have been a small kingdom in the neighbourhood of Veṅgī and Kāñchī. Nīlarāja may be connected with Nilapallim in Godāvarī district,[5] an old sea-port near Yanam. There is mention of *Avamukta-kṣetra* on the bank of Gautamī (i.e., Godāvarī) in the *Brahma-Purāṇa*.[6]

10. वैङ्गेयक-हस्तिवर्म्म (line 20)—Veṅgī was ruled by Hastivarman of the Sālaṅkāyana family whose epigraph has been found at Pedda-Vegi. Veṅgī has, therefore, been identified with modern Vegi or Pedda-Vegi. It was to the east of the Kāñchī territory. "The country of Veṅgī was a great meeting place of roads. Five great routes converged at the place—(i) to Kaliṅga, (ii) to Dravida, (iii) to Karnāṭaka, (iv) to Mahārāṣṭra and (v) to Koral It is from the Vengī country that ships from India sailed to the Far East. The script of these colonies is borrowed from that of Āndhra."[7]

1. *IHQ*, I, p. 683.
2. *GE*, p 22; *Bom. Gaz.*, 1, 319.
3. *AHD*, p. 58.
4. *HI*, p. 138. But the reading *Āva* by Jayaswal there is doubtful.
5. *GE*, p 58.
6. Ch. 113. 22f.
7. *HBRA*.

11. पालक्कोग्रसेन (line 20)—Pālakka with Ugrasena as its ruler may be the place called Palakkaḍa, mentioned in the Pikira grant of Siṁhavarman, a Pallava king.[1] Smith identified it with a place in the Nellore district in his *Early History of India.* Dubreuil identified it with Palakka, a capital place to the south of Krishna which is mentioned in many Pallava copper-plate grants.

12. दैवराष्ट्रक-कुबेर (line 20)—Kubera was the king of Devarāṣtra. According to Bhandarkar, Kubera was the father of Kuberanāga, the queen af Chandragupta II, and the mother of Prabhāvatīgupta. Fleet and Smith take Devarāṣṭra, to be identical with Maharastra, which is certainly wrong. Y.R. Gupta tries to show that perhaps Smith is right. He says, "parts of Khanapur and Karād Tāluks were included in this kingdom. There is still a village called Devarastra in the Khānapur tāluka in Satārā district. It is six miles from the Kandalā railway station (or Kerloskarvāḍi). Curiously, the holiest object there, a *liṅgam* of Śiva, is named Samudreśvara in the grants. Does not the name suggest a reminiscence of the great conqueror Samudragupta? There are two inscriptions there but they have not been read."[2] N.P. Chakravarty also refers to these inscriptions and agrees with the view regarding the identification.[3]

But, Dubreuil differs from this view. He says, "A set of copper plates discovered in 1908-09 at Kāsimkoṭa in the district of Vizagapaṭam mentions the grant made by the East Chālukya king Bhīma I, of a village situated in Elamancha Kaliṅgadeśa which formed part of the province called Devarāṣṭra." Consequently, Raychaudhuri, Aiyangar, Sircar and others hold that Devarāṣṭra is the Yellamanchili tāluk of the Vizagapaṭam district.[4]

13. कौस्थलपुरक-धनञ्जय (line 20)—Dhanañjaya of Kusthalapura. Smith identified Kusthalapura with the holy city of Dvārakā, for Kusthalapura was a capital of Ānarta, north Gujarat. He wrongly thought that Kusthalapura was a mistake for Kuśasthalapura. But, according to Barnett, it is Kuṭṭalur near Polur in north Arcot district.[5] Prof. Aiyangar has pointed out that there is a river Kuśasthalī south of Krishna. Dhanañjaya, consequently, may be connected with these parts.

1. *Ep. Ind*, VIII, p. 161.
2. *JBBRAS*, IV, 1928, p. 88.
3. *ASR*, 1934-35, p. 65.
4. *AHD*, p. 60; *ASIR*, 1908-9, p. 123.
5. *CR*, 1924, p. 253 fn.

14. रुद्रदेव (line 21)—Dikshit has identified Rudradeva with Rudrasena I of the Vākāṭaka dynasty. But we have absolutely no reference to the Vākātakas as such. Moreover, the Vākātakas of Berar belonged to the Deccan.'[1] Recently, some coins of Rudra have been discovered by the Curator of the Provincial Museum, Lucknow from Kosam in the Uttara Pradesh. They may probably belong to Rudradeva of the inscription

Dr. Sircar, however; is inclined to identifiy him with Rudradāman II of Western India or more probably with his son Rudrasena III, who issued coins as *Mahākṣatrapa* during A.D. 348-78 and was certainly a contemporary of Samudragupta. The gap of 13 years (from A D 351 to 364) between the earlier and later coinage of Rudrasena III "was probably marked by some political disturbance during which coinage ceased." According to Sircar, it is not improbable that the disturbance "was only the result of a crushing defeat inflicted on Rudrasena III by Samudragupta who may have counted upon the Śaka ruler as his feudatory and annexed the eastern districts of the latter's dominions comprising parts of Malwa, Rajputana; and Kathiawar." (*PIHC.* 1944, p 78). But how could disturbance continue for thirteen long years after Rudrasena's defeat and reduction to the status of a feudatory of Samudragupta ?

15. मत्तिल (line 21)—A terracotta seal bearing the legend 'Mattila,' was found at Bulandshahar, in U.P. It may refer to the same person as mentioned in the inscription. But the absence of any honorific before the name casts a doubt about its being a royal seal. Anyway if the identification be accepted, then Matila must have held a portion of the Doab.

16. नागदत्त-गणपतिनाग-नागसेन (line 21)—They were the rulers of Mathurā and Padmāvatī as mentioned in the Purānas. The Purānas also place certain Nāga families at Vidiśā. Coins of Nāga kings have been found at Besnagar.[2] A Nāgasena of Padmāvatī is mentioned in the *Harṣacarita* of Bāna Padmavatī is modern Padam Pavāyā, 25 miles north-east of Narwār.[3] As Bāna refers to Nāgasena's fall, he may be the king defeated by Samudragupta [4] Ganapatināga is the same as Ganapati of the Nāga family whose

1 Also see *PHAI*, 6th. ed , p 534, cf. *IHQ*, I, p. 254; *Ep* Ind., XXVI, pp 117, 150.

2. *ASR*, 1914-15.

3. *ASR*, 1915-16, Garde's article.

4. *Nāgakula janmanah sārikā śrāvita-mantrasyāsīnnāśo Nāgasenasya Padmāvatyām* *Harsacarita*, chap. 6, p. 59 (ed P V. Kane)

coins have been found at Narwar and Besnagar. He was probably ruling at Vidisa. His predecessor was Śivanandi.[1] Nothing is known about Nāgadatta. From the name-ending *datta*, Dr. Sircar has suggested that it may not be altogether impossible that Nāgadatta was a king of north Bengal which was annexed by Samudrgupta, and was an ancestor of the Datta viceroy of puṇḍravardhana *bhukti* under Samudragupta's successors (*PIHC.* 1944, pp. 78ff.).

17. चन्द्रवर्म्म—(line 21)—Haraprasād Śāstri, Smith, Bhandarkar R.D. Banerji and others identify Chandravarman with the king of the same name mentioned in the Susuniya Inscription, in Bankura district in west Bengal.[2] He was the son of *Mahārāja* Siṁhavarman, bearing the title of *Puṣkaraṇādhipati.* The dynasty had its headquarters at Puṣkaraṇā identified with Pokharṇā, where the record has been found. Chattopadhyaya, howevere, does not agree with this identification. According to him, Chandravarman was most probably a king of Ganga-Yamuna valley and ruled to the west of Allahabad. Chandravarman of the Susuniya record may have been conquered by Chandragupta I, whose dominion extended in the east up to the Ganga[3]

18 अच्युत—(line 21)—Some copper and bronze coins bearing the legend *Acyuta* have been found at Ahichchhatra, modern Ramnagar, in the Bareilly district of U.P. They have close resemblance with those of the Nāgas. Achyuta was thus a Nāga king who ruled at Ahichchhatra.

19 नन्दिन् (line 21)— In all probability, Nandin, too, was a Nāga prince. In the Purāṇas, we get names like Śiśunandi, Nandiyaśas, etc, who were connected with the Nāga family of Central India. The name of a Nāga prince Śivanandi is also known.[4] Some take Achyuta-nandin as one name.

20 बलवर्म्म-(line 21)— According to Dikshit, Balavarmman is most probably identical with Balavarman, an ancestor of Bhāskara varman of Assam.[5] Since Assam or Kamarupa is separately mentioned in this inscription, Balavarman may have been ruling first in the eastern part of Āryāvartta just to the west of Assam. After the defeat at the hands of Samudragupta, his descendants seem to have

1. *ASR,* 1915-16.
2. *Ep. Ind.,* XII, p. 318.
3. *EHNI,* pp. 128-29, 157.
4. *PHAI.* 6th ed,, p. 536.
5. *Ep. Ind.,* XII, p. 73.

shifted towards Assam.[1] Mirashi thinks him to be the last of the Maghas of Kausambi.

21 आर्यावर्त (line 21)—It is the common term to denote Northern India. In the *Manusmrti* (II 22), it is defined as the land between the Himalaya and the Vindhya mountains, extending to the eastern and to the western sea. The poet Rājaśekhara speaks in the *Bālarāmāyaṇa* (Act VI) of the river Narmada as the dividing line of Āryāvarta and the Dakṣināpatha.[2]

22 आटविक-राज (line 21)—According to Dr. Bhandarkar, the Āṭavī country extended from Baghelkhand right up to the sea-coast of Orissa.[3] Varāhamihira in his *Bṛhatsaṁhitā* (ch. XIV) mentions *Mahāṭavi* as a country in the southern division of India. It is more properly the Mahākāntāra of this Inscription which is included in the kingdoms of the Deccan, and has nothing to do with the Āṭavikarāja. In the Khoh Copper-plate inscription of *Mahārāja* Saṁkṣobha, Gupta year 209, the Dabhālā kingdom is said to be included in the eighteen *Āṭavi-rājyas*. Āṭavika-rājyas, therefore, denoted Ḍabhālā or the Jabalpur territory and the wild hilly tracts around it, full of dense forests extending towards the east across the whole of Chota Nagpur[4]

23 समतट (line 22) – Varāhamihira places it in the eastern division of India. Yuan Chwang locates it to the east of the river Tamralipti in East Bengal. It is taken as comprising the deltas of the Ganga and Brahmaputra of which the Jessore district forms the central portion. Parts of Comilla might also have been included. It lay to the south of Kamarupa (Assam), to the south-east of Karnasuvarna (in the Murshidabad district), and to the east of Tamralipta (in the Midnapur district).[5]

24. डवाक (line 22)—Fleet thought it to be the ancient name of Dacca. According to Smith Davāka comprised the modern districts of Rajshahi, Bogra and Dinajpur But these districts, as we know from the Damodarapur plates of the time of Kumāragupta I, were incorporated in the Gupta empire and remained a Gupta possession up to the time of Budhagupta. while Ḍavāka is clearly a frontier

1. *SSI*, P. 38.
2 *Ibid.*
3. *IHQ*, 1,264.
4. *EHNI*, p. 157; *VGA*, 1946, p. 144.
5. *EHNI*, p 157; *SHAIB*. p. 91.

kingdom. According to some, it comprised the Tippera district and the hilly tract of Chittagong. Parts of Dacca district might also have been included as Fleet thinks Dacca gets its name from Ḍavāka. On the evidence of Ptolemy's Geography, Col. Gerini identifies it with Upper Burma.[1] K.L.Barua identifies it with the Mopili valley in Assam where there is still a place called Ḍabok.[2]

25. कामरूप (line 22)—Kāmarūpa is unmistakably Assam, the central portion of which is still called Kamarupa. According to Sircar it is the Gauhati region of Assam.[3] It is believed that contemporary of Samudragupta in Kamarupa was Puṣyavarman or Samudravarman, remote ancestors of Bhaskaravarman, the contemporary of Harṣa.[4]

26. कर्तृपुर (line 22)—Fleet identified Kartṛpura with Kartarpur in the Jullundur district of the Panjab. But Kartarpur is not an ancient city. It was founded by the Sikh Gurus in the 16th century. Guru Arjunadeva, the 5th Guru founded it on some waste lands granted by the Mughal king Jahāngīr in *Saṁvat* 1655[5] Moreover, there are no ancient remains at Kartarpur The kingdoms included in the list are all outlying provinces, more or less lying about the natural border of India. As Kartṛpura is mentioned next after Nepal, we should locate it somewhere in the Himalayas and not in the plains, because the probability is that the Jullunder Doab was under the direct rule of the Guptas. We may, therefore, accept Oldham's suggestion that the territories of Garhwal and Kumaon represent the ancient Kartṛpura or Katarmal. There is a local tradition also about the family of Solar Kṣatriyas who were called Katurias[6] Less convincing is the suggestion of Dr. Dasharath Sharma, who proposes to identify it with Kahror between Multan and Lohei, or that of Bhandarkar who identifies it with Baijanath in Almora district.

27. मालव (line 22) - The Mālavas are a well-known tribe frequently mentioned both in literature and inscriptions. According to Allan "The provenance and epigraphy of the coins of the Malavas show them occupying a limited area in eastern Rajputana from the second to the fourth century A.D.......Varāhamihira regularly classes the Malavas with the people of the North but, as Fleet has pointed

1. *SHAIB*, p. 209; *EHNI*, p. 158.
2. *EHK*, p. 42fn.; also see *Bhāratavarsha*, B. S. 1348, p. 90,
3. *Sel. Ins.*, p. 258. fn. 1.
4. *EHNI*, p. 158.
5. *Jullundur Gazetteer*, I, p. 290,
6. *IA*, XII, p. 184.

out *Mahābhārata* also, puts them in the Panjab with the Śibis and the Trigartas. If the *Malloi* of Alexander's time who were located in the upper Panjab in the valley of the Ravi are identified as Mālavas, it may be to them that Varāhamihira refers. It is curious, however; that he should not mention a people who were powerful enough to give their name to a region and oust its ancient name of Avanti. It is possible that Malavas of the Panjab gradually retired southwards from the 2nd cent. B.C. before the Greek and Kuṣāṇa invaders, and eventually settled where we find them in the Christian era. This can only be a conjecture, however and as Rapson has suggested there may have been two people of the (same) name."[1]

"The Malavas were probably under Kuṣāṇa or Śaka domination in the Ist and 2nd centuries A.D. and they are not likely to have become independent again before the end of the 2nd century A.D."[2]

At the time of Alexander's invasion, they were in the Panjab, if *Malloi* mentioned by the Greek historians are taken to be Malavas. From the accounts of Alexander's Campaigns it appears that the Malava territory extended from below the confluence of Jhelum and Chenab towards the river Ravi, and also beyond that river towards the east to an unspecified distance; or from Shorkot to Lahore, including parts of Jhang and Montgomery districts. In later times, however, they appear to have migrated to the south and settled in the south-eastern portion of Jaipur where their coins have been discovered. These coins range from 150 B.C. to 250 A.D.

They continued their march southwards and by the time of the Guptas they had reached Mewar and Coṭāh in south-eastern Rajputana, for this is the tract which up till now bears the name of Malava. But it does not seem to be the tract which in Gupta times constituted the tribal kingdom. Here we find a line of kings[3] holding sway of the *ilāqā* with their capital at Daśapura (mod. Mandasor.) Hence the tribal area must either be placed in the Jaipur state from where the coins have been found, or even further north, just where Alexander left them.

1. *GCAI*, p. cvii.
2. *Ibid.*, p. cvi.
3. Fleet calls them the rulers of Malava, but as the Malava territory, even up to the time of Chandragupta, remained under the rule of the Satraps, it is not strictly correct to call a line of kings holding a portion of that region as rulers of the same Moreover the inscriptions describe them as rulers of Daśapura.

The rivers Betwa and Yamuna may fairly be assumed as the eastern boundary of the frontier Malava tribe and as the western boundary of Samudragupta's empire.

28. आर्जुनायन (line 22)—Coins with the legend *Ā(r)junāyanānāṁ jaya(ḥ)* in early characters (100B.C.) support the statement of our inscription that they had a tribalc onstitution. There are no inscriptions nor any detailed references to enable us to locate their territory. "The earliest reference to Ārjunāyanas is in the commentary on Pāṇini, while they appear with the Yaudheyas in the Allahabad Pillar Inscription and later in the *Bṛhatsaṁhitā*, where Varāhamihira puts them in the Northern division."[1] Fleet suggested that they might be connected with the early kings of the Kalachuri dynasty, for the Kalachuris claim descent from Sahasrārjuna Kārtavīrya.

Cunningham procured his specimens of coins in Mathura The epigraphy of the coins suggests a date about 100 B.C., and the lands of the Ārjunāyanas probably lay within the triangle Delhi-Jaipur-Agra.[2]

29. यौधेय (line 22)—"There is not a great deal accurately recorded," says Allan, "about the provenance of the coins of the Yaudheyas. ......The evidence of the coin finds shows that the Yaudheyas occupied the area which may be roughly described as the eastern Panjab."[3] From the literary and epigraphical evidence, it appears that the Yaudheyas were one of the most powerful and warlike people of the Panjab. They are mentioned by Pāṇini and the commentary as *āyudhajīvin*, 'living by fighting', along with the Trigartas and others. They also figure with other tribes in the *Mahābhārata*. There is no mention of them in connection with Alexander. *Mahākṣatrapa* Rudradāman claims to have extirpated them in his Junagarh Rock Inscription of A.D 150. This shows that in the 2nd century the territory of the Yaudheyas extended into western Rajputana. The Bijayagadh Inscription confirms this. According to Cunningham, the modern Johiyas occupy the area on both the banks of Sutlej along the Bahawalpur frontier representing the ancient Yaudheyas.[4]

---

1. *CCAI*, pp. lxxxii-lxxxiii.
2. *Ibid*, p. lxxxiii.
3. *Ibid*. p. cli.
4. *CCAI*, p. clii; *ASR*, 140; also see *JUPHS*, XXIII, 164-174.

On some of their coins, there is the figure of the war-god Kārttikeya, while on another type, we have the legend *jaya yaudheya-gaṇasya.* Some votive tablets discovered from Sunet in Ludhiana district have the legend which means 'of Yaudheyas who know how to devise victory.[1] Hornle has described some of the Sunet finds with the legend *Yaudheyānāṁ jaya-mantra-dharāṇām.*[2]

30. मद्रक (line 22)—They figure in the Sanskrit literature both as Madraka and Madra. Their territory abutted on the north-western boundary of the land of the Yaudheyas in the central Panjab, lying roughly between Ravi and Chenab with its capital at Sakala or Sialkot. In the epics and *Milinda-pañho,* too, they are placed between Chenab and Ravi. They are mentioned in the *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad,*[3] and, in Pāṇini, thrice.[4]

31. आभीर (line 22)—The Ābhīras are ancient tribes, mentioned in the *Mahābhāṣya*[5] and the *Mahābhārata.* From the epigraphic and literary evidence we know that they occupied a greater portion of western India. Nasik Inscription of Īśvarasena[6] and an inscription of Rudrabhūti[7] who is called an Ābhīra are indications of the Ābhīra occupation of Gujarat-Kathiawar. But as pointed out by Smith, "the Ābhīras of the Bombay district lay too far westward to be counted as frontier tribe in the time of Samudragupta. One region and only one suits the condition of our problem:"[8] the region west of the Betwa river,—the territory to the south of Jhansi district and north of Vidisa. Thus it will include a greater portion of the old Gwalior State.[9]

"Among the provinces which Demetrius conquered, one was *Aibira,* which must have been the home of the Ābhīras."[10] So we find Ābhīras in the neighbourhood of Saroastus (*Surāṣṭra*), Patalene, and Sigerdis (*Sāgara-dvīpa*) or Cutch, in *c.*187 B.C.

After this, little is known of them till 2nd century A.D. "Considered to be the śūdras from very early times, they were looked down

1. *PASB,* 1884 p. 137
2. *JASB,* 1884; 134-141.
3. *Bṛ. Up*, III.3.1; 7.1
4. *Pān.*, IV.2.108, 131; V.4.67
5. *M-bhās.* I. 252
6. *ASWI,* IV, p. 104; *Ep. Ind.,* VII, 88
7. *IA,* X, p. 157.
8. *JRAS,* 1897. p. 892f.
9. See Saletore *QJMS,* XXX, 1930. 146-162; *HI,* 86, 91-92.
10. *JMS,* XXX. 119. p. 148; Saletore quotes Tarn's work The Greeks in Bactria and *India,* pp. 235-36, 1938.

upon by the Brāhmaṇas. But under the Kṣatriyas they rose to position of trust and responsibility." Some of them became *Senāpatis.*[1] Soon they rose to the position of rulers. The Ābhira king Iśvarasena, son of Śivadatta, is supposed to have conquered Malava. Gujarat, Kathiawar and Maharastra in *c.* 188-190 A.D.[2] Thus in the 2nd century A.D., the Ābhīras attained great importance and became predominant. In the 3rd century they were conquered by the Kadamba king Mayūraśarman.[3]

They again figure in the Paikali Inscription of the Persian Usurper Naresh. Here the Ābhīran Shāh is one of the prominent *Mahākṣatrapas* ruling over the Indian territory of Sabastān.[4] This relates to the period about 283-84 A.D.

The next historical notice of the Ābhīras is in the present inscription of Samudragupta. They continued to figure as a prominent political power up to 1276 A.D.

32. प्रार्जुन (line 22)—According to B. C Law, Ārjunāyanas and Prārjunas who are associated with the Yaudheyas in the inscription, apparently seem to have some connection with the epic hero Arjuna particularly because the name of one of the sons of Yudhiṣṭhira was Yaudheya.[5] Prārjunas, he says, must be the same people as the Prārjunakas mentioned in the Kauṭilya's *Arthaśastra*, but they cannot be located with certainty. However, they must be to the south-east of the Ābhīras. On the assumption that Narmada formed the southern boundary of their kingdom, Smith is inclined to assign them to the Narasiṁhapur district of the Madhya Pradesh.[6] D.R. Bhandarkar places them in Narasiṁhagaḍh in Central India [7]

33. सनकानीक (line 22) —A clue to the territory of this tribe is afforded by the Udayagiri Cave Inscription of Chandragupta II. A chief calls the Sanakānīkas to be a feudatory of that Emperor. The headquarters of the Sanakānīkas seem to have been near Vidisa.

34. काक (line 22)—They are mentioned in the *Mahābhārata* (VI. 9.64) Smith suggested that the tribe might be associated with Kākanāda. the ancient name of Sanchi, but he failed to establish any

1. *Ep Ind.*, XVI, No. 17, p. 236; *IA*, p.
2 *Ibid.*, VII, 88; *ASR*, 1913-14 161, 30; *IA*, LVII, 158
3. *Vide* Chandravalli Inscription.
4. See E. Herzfeld, *Paikali Monument and Inscription of the Early History of the Sassanian Empire*, Vol. I, 1924, pp. 35, 44.
5. *Mbh.*, *Ādiparvan*, 94, 76; *NIA*, Vol. I, p. 460.
6. *JRAS*, 1897, p. 982.
7. *IHQ*, I, p. 258.

connection between the two.[1] Jayaswal, however, says that Kākanāda means 'praise of the Kākas' and not the absurd rendering 'crow's voice'. He further draws attention to a place named Kākapur, some 20 miles north of Vidisa, lying on the metalled road from Isagaḍh to Vidiśā. There are some remains—sculptures—of the Gupta period at Kākapur. This was the capital of the Kākas, and it lay on the road from Bundelkhand to Vidisa *via* Eraṇ.[2] Dasharath Sharma, on the other hand, considers them to be north-western people.[3]

35. खरपरिक (line 22)—D.R.Bhandarkar identifies them with Kharaparas of the Batihagadh Inscriptions of the Damoh district of Madhya Pradesh.[4] Smith places them in the Seoni district but without any reason, except that they are mentioned along with the Kākas and Sanakānīkas. Dasharatha Sharma, however, does not agree with Bhandarkar in locating the Kharaparikas in the Damoh district. According to him, they were a Mongol tribe living either in or outside the north western frontier of India. The armies of one of their kings are said to have been routed by Alauddin Khilji in later times. The Kharaparas mentioned in the *Hammīra-mahākāvya* of Nayacandra Sūri were strong enough to threaten the stability of the Delhi power.[5]

But.S.L.Katre says that Dr.Sharma has given no grounds for the identification of Kharaparas with the Mongols.[6] He points out that two of the Batihagadh Inscriptions refer to Sultan Mahamud (*or* Muhammad) of Yoginīpura (Delhi), whose officer was Julachi.[7] He may be identified with Muhammad-bin Tughlak as the date V.S. 1385 (A.D.1328) would fall in his reign (A.D.1325-1351). This disproves Kharaparas' identification with Mongols.

According to Katre, therefore the Kharaparas or Kharaparikas were a warlike tribal people living in the northern part of Damoh district of the Madhya Pradesh. They were probably mercenary free-booters who fought for anybody for pay or plunder and loot. The region around Batihagadh was conquered by Alauddin in 1309 from the Chandella Hammīra-Varman of Kalanjar.

---

1. *JRAS*, 1897, p. 893.
2. *JBORS*, XVIII, pp. 212-13.
3. *PIHC*, 1954; pp. 83-87.
4. *Ep. Ind.*, XII, p. 46; *IHQ*, I, p. 258.
5. *PHIC*, 1954, pp. 83-87.
6. Hiralal, *List of Inscriptions of C. P. and Berar*, p. 58.
7. *IHQ*, XXXV. I, 1961, pp. 81-82.

36. दैवपुत्र-षाहि-षाहानुषाहि (line 23)——Allan, Smith and Fleet divide the expression into three parts, and are of the opinion that it represents three different monarchies; "The Sanskrit *Daiva-putra* could only apply to a sovereign ruling in India or on the confines of India. It is probably of Chinese Origin being the literal translation of the Chinese Emperor's title *Tientze*, 'son of Heaven'. It was the chosen and so far as is known, the peculiar title of the Kuṣāṇa kings of Peshawar and Kabul—the kingdom of Gandhara." This was specially affected by the great Kuṣāṇa kings Kaniṣka, Huviṣka and Vāsudeva.[1]

It appear clearly from the inscriptions that the title *Ṣāhi* was used by them along with *Daiva-putra*.[2] It continued in use up to the beginning of the 11th century.[3] The problem before us now is to identify the prince to whom the title could be applied in the 4th century. "Tiene *Ṣāhi* king of the (present) inscription was one of those Kidāra Kuṣāṇa princes who took the simple title of *Ṣāhi* without addition, and whose money (coins) is appropriately contemporaneous with Samudragupta." One of these coins has the legend *Kidāra-Kuṣāṇa Ṣāhi* in early Gupta characters and bears the date 339, probably of the Śaka ra (A.D.417).

The *Ṣāhānuṣāhi* title designates the great king of the Kuṣagas on the Oxus. Smith who proposed the identification has made some confusion; for, he says, "The *Ṣāhānuṣāhi* or king of kings with whom Samudragupta had diplomatic relations was probably the Sassanian king of Persia, Sapor or Shahpor II whose long reign (A.D.309-380) was almost exactly co-terminous with that of Samudragupta". But again he says, "The term *Ṣāhānusāhi* in the inscription may possibly designate not the great king of Persia, but the great king of the Kuṣāṇas on the Oxus. Whether the Kuṣāṇa king on the Oxus was identical with or distinct from the Kuṣāṇa king of Kabul, I cannot pretend to affirm."[4]

---

1. *JRAS*, 1897, p. 903; *Ep. Ind.* I, p, 1, p. 382; *Ibid*, II, p. 206, NOS. xxv and xxvi.
2. *Vide*, Mathura Inscription of Huviṣka···*Mahārājasya Devapuputrasyaṣāhisya Huviṣkasya* (*Ep. Ind.*, VIII.181.) and Girdharpur Pillar inscription···*Devaputrasya Ṣāhisya Huviṣkasya, yeṣām ca Devaputraḥ priyaḥ teṣām api puṇayam bhavatu*. (JBORS, 1932,).
3. *Vide*. Alberuni's *India*—"The Turkish *Ṣāhi* kings were succeeded by a Hindu dynasty who also took the title of *Ṣāhi* and lasted till A. D. 1021 when the last of them Trilocanapāla was killed."
4. *JRAS*, 1897.

To revert to the discussion whether *Daivaputra-Ṣāhi-Ṣāhānuṣāhi* is one title or more, Smith says, "It may possibly be interpreted as forming a compound title referring to one king, though preferably interpreted as referring to two distinct sovereigns."[1] It is better to treat each term as singular and translate the *Daivaputra*, the *Ṣāhi* the *Ṣāhānuṣāhi* the *Śaka* and the *Muruṇḍa*[2]

According to Allan, *Daivaputra, Ṣāhi,* and *Ṣāhānuṣāhi* denoted three rulers of small states into which Kuṣāṇa empire had broken up. Cunningham regards the three words as forming a single compound title designating a king of the Kuṣāṇa tribe reigning in the Panjab and Afghanistan. "At this very time (A.D.358), the Kuṣāṇas were at the height of their power, as Samudragupta's Inscription on the Allahabad Pillar mentions the presents sent by the *Daivaputra-Sāhi-ṣāhānuṣāhi* to the Indian king. As these were the peculiar titles assumed by the great Kuṣāṇa kings, the presents must have been sent by one of them."[3]

D.R.Bhandarkar is inclined to agree with Cunningham. He says "It is no use relying upon vague Chinese authority saying that *Daivaputra* denoted a king of India or rather the Panjab. There is neither an inscription, nor a coin to show that there was any king who adopted the single title of *Daivaputra* without the addition of *Ṣāhi* and *Ṣahānuṣāhi* or their Indian equivalents. Of course, the Kidāra Kuṣāṇas did assume the title *Ṣāhi* but they flourished later than Samudragupta. And as regards *Ṣāhānuṣāhi,* there is no evidence to prove that the title was borne in or near India by any kings other than those of the Kuṣāṇa families." According to Raychaudhuri, there is a reference in this honorific to the Sassanids themselves besides the Kuṣāṇas who had accepted their suzerainty, and Majumdar sees in it reference to a Kuṣāṇa ruler of Kabul and western part of the Panjab.[4]

37 शक-मुरुण्ड (line 23)——According to Sten Konow, Śaka-Muruṇḍa only signifies 'Śaka-lords'. He says that *muruṇḍa* is a Śaka word meaning 'master, lord'. It occurs as a title of king Kaniṣka in the Zeda Inscription.[5] There was a tribe known as Śaka-muruṇḍas, evidently because their chiefs were styled as Muruṇḍas. It is probably the same as Saiwang of the Chinese writers. In Chinese *wang* means

1. *JRAS.*, p. 905
2. *Ibid*, p. 903.
3. *Numismatic Chronicle*, 1843, p 176, Report III, 42.
4. *IHQ*, 1957.
5. *CII*, II, pt. I, p. 143.

'king', 'prince', 'sovereign', and is equal to Muruṇḍa.[1]

The evidence in favour of their being two distinct tribes is also not wanting. The Muruṇḍas held the undivided possession of India for 40 years as stated in the Jain *Harivaṁśa Purāṇa* by Jinasena They are also regarded as the inhabitants of Lampaka or Lamghan, a small country lying on the northern bank of the river Kabul, bounded on the west and east by Alingor and Kunar rivers.

As regards the Śakas, it is possible that in Samudragupta's reign they might still have existed in Seistan; for, a Śaka king is said to have taken part in the battle of Amida in A D. 359, fought between Sapor and Ron. Sapor might have gone there in deference of the call of the Tukhar or Kuṣāṇa who was an ally of the Sassanian king.[2]

1. *C.I.I.* II, pt. I, *Introduction*
2. Gibbon., ch. XIX

# प्राचीन भारतीय अभिलेखों का वाचन

रवीन्द्र वशिष्ठ

भारतीय अभिलेखों का वैज्ञानिक रूप से अध्ययन यद्यपि १८वीं शताब्दी ई० से प्रारम्भ हुआ तथापि अभिलेखों को पढ़ने के प्रयास का प्रारम्भ उस समय से माना जा सकता है जब फिरोजशाह द्वारा टोपरा तथा मेरठ से अशोक के दो स्तम्भ दिल्ली लाये गये जिन्हें उसने 'फिरोजशाह कोटरा' पर तथा 'कुश्क शिकार' (शिकार का महल) के पास स्थापित किया। इन लेखों को पढ़ने की जिज्ञासा बादशाह अकबर को भी हुई पर दोनों की इनकी विषयवस्तु को जानने की इच्छा पूर्ण न हुई। कुछ लोगों ने इन्हें 'भीम की गदा' सिद्ध करने का प्रयत्न किया तो कुछ ने इन्हे 'तान्त्रिक' सिद्ध करने का प्रयास किया। पर इन दोनों स्तम्भों पर क्या लिखा गया है यह कोई प्रामाणिक रूप से सिद्ध नही कर पाया।

बारहवीं शताब्दी ई० के अन्तिम दशकों में देश का सामाजिक एवं राजनैतिक जीवन अस्त-व्यस्त हो गया था जिसके फलस्वरूप भारतीय विद्वानों को अपने पूर्वजों की लिपि विस्मृत हो गयी थी। सोलहवी शताब्दी ई० के विद्वान् बाद की लिपियों की सहायता से कठिन प्रयत्नो से सातवी शताब्दी ई० के बाद की लिपियो को पढ़ सकते थे पर इससे पूर्व की लिपियो का उन्हे आंशिक ज्ञान भी नहीं था।

## गुप्तकालीन ब्राह्मी लिपि का वाचन

कलकत्ता में इतिहास सम्बन्धी शोध के लिए सन् १७८४ ई० में एशियाटिक सोसाइटी की स्थापना से पूर्व अभिलेखों के अध्ययन के व्यक्तिगत रूप से कुछ प्रयास किये जाने लगे थे, साथ ही इस संस्था की स्थापना से अनेक विद्वानों का ध्यान भारतीय अभिलेखों की ओर गया और अनेक विद्वानों ने यहाँ ऐतिहासिक शिलालेखों, दान-पत्रों तथा सिक्कों को ढूंढना प्रारम्भ किया। सर्वप्रथम सफल प्रयास चार्ल्स विल्किन्स का रहा, जिन्होंने १७८५ ई० दिनाजपुर जि ो के बादल नामक स्थान से प्राप्त पाल नरेश नारायण पाल[1] का लेख पढ़ा। इसी वर्ष पं० राधाकान्तशर्मा

1. *Asiatic Researches*, Vol. II, p.167.
*Journal of Asiatic Society of Bengal*, Vol. VI, p. 674.
*Indian Antiquary*, Vol. XIII, p. 428.

ने दिल्ली-टोपरा के अशोक स्तम्भ पर उत्कीर्ण चौहान नरेश वीसल देव[1] के तीन लेख पढ़े। अधिक प्राचीन न होने से ये लेख अनधिक परिश्रम से पढ़ लिये गये। इसी वर्ष जे० एच० हैरिंगटन को बिहार में बोध गया के समीप स्थित बराबर तथा नागार्जुनी की गुफाओं से मौखरी वंश के राजा अनन्तवर्मन् के तीन लेख प्राप्त हुए जिनकी लिपि उपर्युक्त लेखों की लिपि से अधिक प्राचीन थी तथा यह गुप्त लिपि से अधिक साम्य रखती थी अतः इसे पढ़ना अत्यधिक कठिन कार्य था। तथापि अपने कठोर परिश्रम एवं साधना से चार्ल्स विल्किन्स ने १७८५ ई० से १७८९ ई० के मध्य में इन तीनों लेखों को पढ़ लिया। इस प्रकार गुप्त लिपि की लगभग आधी वर्णमाला का ज्ञान हो गया।[2] तत्पश्चात् १८१८ ई० से १८२३ ई० के राजस्थान, मध्य भारत एवं गुजरात से अनेक अभिलेख प्राप्त किये। इनमें से सातवीं से पन्द्रहवीं शताब्दी ई० के मध्य के लेखों को यति ज्ञानचन्द्र ने पढ़ा। इस प्रकार की उत्साहवर्द्धक घटनाओं से प्रेरित होकर बेबिंग्टन ने सन् १८२८ ई० में ममल्लपुरम् से प्राप्त संस्कृत एवं तमिल लेखों के आधार पर वर्णमाला की तालिका तैयार की।[3] वाल्टर इलियट ने १८३३ ई० में कन्नड़ वर्णमाला के प्राचीन रूपों को पहचान कर उन्हें विस्तृत रूप से प्रस्तुत किया। उन्हीं वर्षों के मध्य में उत्तरी भारत के गुप्तों के अभिलेख तथा वलभी के मैत्रकों के अभिलेख पढ़े जा चुके थे। कप्तान ट्रायर ने इलाहाबाद के अशोक के लेख वाले स्तम्भ पर उत्कीर्ण गुप्त वंशी नरेश समुद्रगुप्त के लेख के कुछ अंशों को पढ़ा[4] तथा डा० मिल ने उसी वर्ष इसे पूरा पढ़ लिया।[5] डा० मिल ने ही १८३७ ई० में भीतरी के स्कन्दगुप्त के स्तम्भ-लेख को भी पढ़ लिया।[6] इसी प्रकार सन् १८३५ ई० में डब्लू० एच० वाथन ने वलभी के अनेक दान-पत्र पढ़े।[7] इस पाठन में जेम्स प्रिंसेप का विशेष योगदान था। उन्होंने दिल्ली, कहांव, एरण के स्तम्भ लेख, सांची एवं अमरावती के स्तूप-लेख तथा गिरनार की चट्टान पर उत्कीर्ण लेख पढ़े।[8] इनके विशेष प्रयत्न से अपेक्षाकृत अधिक प्राचीन अभिलेख भी पढ़े जा सके। इससे पूर्व यह लिपि अन्य भारतीय लिपियों से भिन्न मानी जाती थी पर प्रिंसेप

---

1. (i) *Asiatic Researches*, Vol. I, pp. 379-82.
   (ii) *Indian Antiquary*, Vol. XIX, p. 228.
2. Tod...*Annals of Rajasthan.*
3. *Transaction of the Royal Asiatic Society*, Vol. II, pp, 264-69.
4. *Journal of Asiatic Society of Bengal*, Vol. III, p. 118.
5. *Ibid*, p. 339.
6. *Ibid*, Vol. VI, p. 2.
7. *Ibid*, Vol. VI, p. 477.
8. *Ibid*, Vol. VI, pp. 218, 465; Vol. VII, pp. 36, 337, 629, 633,

के प्रयत्नों से इस विचारधारा को वदलना पड़ा। उसने ५४३ ई० से १२०० ई० तक के लेखों के आधार पर एक वर्णमाला तैयार की।[1] इस प्रकार **चार्ल्स विल्किंस** की अधूरी वर्णमाला कप्तान् ट्रायर, डा० **मिल** एवं **जेम्स प्रिंसेप** के प्रयत्नों से पूरी हो गयी। इसके फलस्वरूप गुप्तवंशी राजाओं के समय के सभी शिलालेख, दान-पत्र एवं सिक्कों को पढने में सुगमता हो गयी। इस प्रकार ब्राह्मी लिपि के गुप्त-लिपि के पढ़े जाने का प्रयास पूर्ण हो गया।

**प्राचीन ब्राह्मी-लिपि का वाचन**

गुप्त-लिपि से अधिक कठिन ब्राह्मी-लिपि के प्राचीन होने के कारण उसका पढ़ा जाना दुरूह था। लेकिन उसके अध्ययन के प्रयास में कोई कमी न छोड़ी गयी। इस सम्बन्ध में सर्वप्रथम एलोरा की गुफाओं में ब्राह्मी लिपि में लिखित लेखों ने विद्वानों को आकर्षित किया। **सर चार्ल्स मैलेट** ने १७८५ ई० में इन लेखों की छाप तैयार करके **सर विलियम्स** के पास वाचन के लिए भेजा, उन्होंने उन लेखों को **विल्फोर्ड** के पास भेज दिया। **विल्फोर्ड** जब उन्हें पढ़ने में असमर्थ रहे तो वेएक पण्डित के पास गये। उसने स्वेच्छा से (गलत) अनुवाद कर दिया जिसे सत्य मानकर, उसके अंग्रेजी अनुवाद सहित **विल्फोर्ड** ने **सर जोन्स** के पास भेज दिया। दीर्घ काल तक उसमें कोई शंका उत्पन्न न हुई पर कालान्तर में अनुवाद कपोल-कल्पित सिद्ध हुआ।

**जेम्स प्रिंसेप** ने सन् १८३४-३५ ई० में इलाहावाद, रधिया, तथा मथिया के स्तम्भ लेखों की छाप को दिल्ली के स्तम्भ लेखों से मिला कर उनमें पारस्परिक साम्य देखना चाहा। परस्पर मिलाए जाने पर उनमें समानता दिखाई दी। अतः **प्रिंसेप** ने गुप्तकालीन लिपि के अक्षरों से मिला-मिलाकर, स्वर, स्वरचिह्न तथा व्यंजनों को अलग-अलग करके उन्हे पढ़ने का प्रयत्न किया, तो उसने देखा कि गुप्त लिपि के समान ब्राह्मी लिपि में भी पांच पृथक् स्वर-चिह्न है।[2] तत्पश्चात् **प्रिंसेप** ने विभिन्न अक्षरो को पहचानना प्रारम्भ किया। ध्वनि एवं वर्णो का वर्गो में वर्गीकरण करके वह अधिकांश प्रारम्भिक ब्राह्मी के वर्णो को पढ़ने में सफल हो गया। लगभग इसी समय में फादर जेम्स स्टीवेंसन ने ब्राह्मी को पढ़ने का प्रयास किया। कम समय में ही उसने क, ज, व और प वर्णो को पहचान लिया तथा इन वर्णों की सहायता से लेख पढने का प्रयत्न किया।[3] पर ब्राह्मी-लिपि विषयक अल्प ज्ञान तथा अभिलेखों की भाषा संस्कृत मान लेने के कारण उन्हें पढ़ने में कठिनाई हुई अतः वह सफल नही हुआ।

**प्रिंसेप** तथा **स्टीवेंसन** के समान **लासन** भी इस कार्य में संलग्न था। उसने १८३६ ई० में एक बैक्ट्रियन-ग्रीक सिक्के पर ब्राह्मी-वर्णो में 'अगथाक्लिस' नामक

1. James Prinsep *Essays on Indian Antiquities*: ed. Thomas, London, 1858.
2. *J.A.S.B.*, Vol. III, p. 7, plate v.
3. *Ibid*, p. 485.

इण्डो-बैक्ट्रियन राजा का नाम पढ़ा। बैक्ट्रिया के ग्रीक राजाओं ने अपने सिक्कों पर ग्रीक-दन्तकथाएँ छापी थीं, साथ ही सिक्के के दूसरी ओर ब्राह्मी के कुछ वर्ण पहचानने में सफलता प्राप्त की। किन्तु, उस समय भी अनेक वर्ण अभी पढ़े जाने शेष थे।

सन् १८३७ ई० में प्रिंसेप ने प्राचीन ब्राह्मी को पढ़ने का पुनः प्रयत्न किया। उसने सांची के स्तूपों से सम्बन्धित स्तम्भों आदि पर उत्कीर्ण लेखों की प्रतिलिपियों को एकत्रित किया और उनको परस्पर मिला कर देखा। इन सभी में उसने देखा कि सभी अभिलेख समान दो वर्णों से समाप्त होते हैं तथा दोनों वर्ण 'स' ('स्य' का प्राकृत रूप) के बाद आते थे। इससे यह सहज ही समझ गया कि 'स' से पूर्ववर्ती वर्ण संज्ञावाचक है तथा इसके बाद का शब्द दान अथवा समर्पण से सम्बन्धित है। अन्तिम दोनों वर्णों में से पहला वर्ण 'दा' स्वरचिह्न तथा दूसरा अनुस्वार चिह्न से युक्त है। इस प्रविधि से 'दानं' शब्द स्पष्ट हो गया तथा प्राचीन ब्राह्मी लिपि के दो वर्ण स्पष्ट हो गये। अतः अपने अथक परिश्रम से प्रिंसेप ने इन लेखों के आधार पर ब्राह्मी वर्णमाला की तालिका तैयार की जिसकी सहायता से दिल्ली, इलाहाबाद, सांची, मथिया, रधिया, गिरनार, धौली आदि स्थानों के लेखों को सहज रूप से पढ़ लिया। इन सबसे यह भी अब स्पष्ट हो गया कि इन लेखों की भाषा संस्कृत न होकर प्राकृत थी। अब तक ब्राह्मी लिपि के कुछ अप्राप्त चिह्न भी मिल गए थे, जिनमें से ट, ड, श, ग तथा न वर्ण ब्यूलर की दूसरी प्लेट में प्रकाशित किये गये।[1] ग्रियर्सन ने गया से प्राप्त लेख से 'ञ' अक्षर प्राप्त किया।[2] ऊ तथा ञ सर्वप्रथम कनिंघम ने पहिचाने।[3] सेनार्ट ने 'ष' का एक रूप पढ़ा[4] तो दूसरा रूप हार्नले ने पढ़ दिखाया। ब्यूलर ने सांची के एक लेख में 'न' वर्ण खोज निकाला।[5] तत्पश्चात् ब्यूलर ने ब्राह्मी वर्णों की सम्पूर्ण तथा वैज्ञानिक तालिका बनायी। इस प्रकार प्रिंसेप, स्टीवेंसन, लासन आदि विद्वानों, विशेष रूप से प्रिंसेप के कठोर परिश्रम एवं साधना से ब्राह्मी का लुप्त स्वरूप प्रकट हो गया।

खरोष्ठी लिपि का वाचन

उत्तर-पश्चिमी भारत अर्थात् बैक्ट्रियन, ग्रीक, शक, पार्थियन तथा कुषाण वंशी राजाओं के लेखों का संग्रह जेम्स टाड ने किया। ये लेख १७५ ई० पू० से २०० ई० के मध्य काल के थे। इनके एक ओर प्राचीन ग्रीक तथा दूसरी ओर

1. Bühler, *Indische Palaeographie.*
2. *Indian Studies*, Vol. III, pp. 31, 76.
3. Cunningham, *Inscriptions af Ashoka*, pl. 27.
4. *Senart, Inscriptions de Piyadasi* 1, 36.
5. *Epigraphia Indica*, Vol. II, p. 268.

खरोष्ठी लिपि में लेख थे। इसी प्रकार एलेक्जेण्डर बर्न्स तथा जनरल वेंटूरा[1] ने भी खरोष्ठी के लेखों से युक्त सिक्के ढूंढे। इन सब में ग्रीक भाषा तो पढ़ ली जाती पर दूसरी ओर पढ़ा न जा सका क्योंकि सन् पढ़ने के लिए प्रविधि ब्राह्मी के समान बायीं ओर से दायी ओर मानी गयी। सन् १८२४ ई० में कर्नल टाड ने इसे ससेनियम लिपि घोषित किया।[2] पर १८३३ ई० में एपालाडाटस के सिक्के के आधार पर इसे पहलवी मान लिया गया।[3] सन् १८३४ ई० कप्तान कोर्ट को एक स्तूप से इसी लिपि में लिखित एक लेख मिला, जिसे पुनः प्रिंसेप ने पहलवी में लिखित माना।[4] अफगानिस्तान के एक पुरातत्त्व अन्वेषक चार्ल्स मासन ने पता चलाया कि सिक्कों के एक ओर के यूनानी लेख ही अन्य लिपि में दूसरी ओर लिखे गये हैं। तत्पश्चात् उसने कल्पना के आधार पर प्राकृत को यूनानी लिपि की शैली समान रखकर शब्द निश्चित किये और मेनन्डर, एपालाडाटस, हर्मियस, बसिलेयस तथा साटेरस शब्द पढ़ लिये और अपने अनुसन्धान के परिणाम प्रिंसेप के पास भेज दिये।[5] प्रिंसेप ने भी मासन की पद्धति का अनुसरण करते हुए १२ राजाओं के नाम तथा ६ उपाधियों को पढ़ने का सफल प्रयत्न किया। साथ ही यह भी सिद्ध हो गया कि यह लिपि दायी ओर बायी ओर पढ़ी जाती है। प्रिंसेप खरोष्ठी के वर्णों को समेटिक वर्ग में मानता था पर भाषा को वह पहलवी मानता रहा जोकि वास्तव मे प्राकृत थी। ग्रीक लेखों के आधार पर खरोष्ठी के अनेक वर्ण तो ज्ञात हो गये पर पहलवी भाषा के नियमानुसार पाठन से वर्णों को पहचानने में अशुद्धता हो गयी, जिससे इस लिपि के अध्ययन की गति मन्द हो गयी। सन् १८३८ ई० में दो वैक्ट्रियन राजाओं के सिक्कों पर प्राकृत लेख देख कर उसके नियमों के आधार पर लेख पढ़ने में प्रिंसेप सफल हो गया तथा १७ वर्ण उसे ज्ञात हो गये।[6] इसके बाद ई० नारिस ने ६ और वर्ण पढ़ लिये तथा शेष कनिंघम ने पढ़कर खरोष्ठी वर्ण-माला पूर्ण कर दी। इससे सिक्कों के लेखों का ज्ञान पूरा हो गया तथा इनके आधार पर अशोक का शाहबाजगढ़ी अभिलेख और कांगड़ा से प्राप्त ब्राह्मी तथा खरोष्ठी में लिखे लेख के कुछ शब्दों को छोड़कर पूरे लेख पढ़ लिये गये। इनमें पार्थियन तथा कुषाण लेख भी थे। ब्राह्मी के समान खरोष्ठी की उचित वर्णमाला बनाने का श्रेय ब्यूलर को हो गया।

---

1. ओझा : प्राचीन लिपिमाला, पृ० ४०.
2. *Asiatic Researches*, Vol. XVIII, p. 478.
3. *J.A.S.B.*, Vol. II, p. 313.
4. *Ibid.*, Vol. III, p. 318.
5. Prinsep, *Indian Antiquities*, Vol. I, pp. 178-185, Vol. II, pp. 128-143.
6. *Ibid.*, Vol. II, pp. 125-142,

## सिन्धु-घाटी-लिपि का वाचन

सुमेरियन, हायरोग्लाइफिक (*HIEROGLYPHIC*) आदि में लिखित प्राचीन लेख पढ़ने में सफल हो जाने पर भी सिन्धु-घाटी की लिपि अभी तक न तो सफलतापूर्वक पढ़ी जा सकी है, न ही उसकी भाषा का ज्ञान हुआ है। इसके पढ़ने के क्षेत्र में अत्यधिक प्रयास किये जा रहे हैं, इसे समकालीन विदेशी लिपियों, भाषाओं तथा संस्कृतियों से मिलाकर पढ़ने का प्रयास किया जा रहा है पर सफलता ने अभी किसी के भी चरण नहीं चूमे हैं। इस असफलता का मुख्य कारण छोटे-छोटे लेखों का होना तथा भाषा का अज्ञात होना है।

इस लिपि का अध्ययन करते हुए १९२५ ई० में एल० ए० वाडेल ने इस मत को प्रकट किया कि यह लिपि सुमेरियन पर आधारित एवं आर्यों से सम्बन्धित है। वाडेल ने इसके चिह्नों को वैदिक, रामायण, महाभारत में प्रयुक्त नामों के आधार पर पढ़ने का असफल प्रयत्न किया।[1] इसी पद्धति पर हण्टर[2] तथा लैंग्डन[3] ने भी अध्ययन किया, पर वे भी सफल न हुए। तत्पश्चात् डा० प्राणनाथ ने भी इस पद्धति को अपनाया, पर उन्होंने सिन्धु घाटी की लिपि को ब्राह्मी का पूर्व रूप एवं भाषा को प्राचीन संस्कृत या प्राकृत माना;[4] और इसी विधि को लेकर अनेक लोगों ने सिन्धु-लिपि पढ़ने की कोशिश की लेकिन प्रमाणों के अभाव में सभी के मत अनिर्णीत रहे। प्राणनाथ का एक मत यह भी था कि यह तान्त्रिक संकेतों से उत्पन्न है। इस मत के समर्थन में स्वामी शंकरानन्द[5] और बी० एम० बरुआ[6] ने अपने मतों को अधिक परिष्कृत रूप में प्रस्तुत किया। भाषा-वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर सन् १९३४ ई० में हण्टर ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि इसमें कुछ मौलिक चिह्न हैं तथा कुछ उनसे जुड़कर बने नए चिह्न हैं। उनके अनुसार यह एक स्वतंत्र लिपि थी पर सुमेरियन तथा एलमाइट लिपियों से समानता रखती थी। इस लिपि के प्रयोगकर्ता या तो द्रविड़ थे अथवा किसी अन्य विदेशी

---

1. L.A. Waddel : *The Indo-Summerian Seals Deciphered, The Aryan Origin of the Alphabet*, London, 1927.
2. (i) G.R. Hunter. *The Script of Harappa and Mohenjodaro, and its connection with other scripts*, London, 1934;
   (ii) *Unknown Pictograph Script near Ramteka (article)* JBORS, Vol. XX, pt. I.
3. *Mohenjodaro and The Indus Civilization.*
4. (i) *The Script on the Indus Valley Seals* (article), I.H.Q., 1931,
   (ii) *The Script of the Indus Valley*, (article) J.R.A.S, London, 1931.
5. *The Rigvedic Culture of the Pre-historic Indus*, Calcutta, 1943-44.
6. *Indus Script and Tantric Code*, (article), *Indo-Iranica*, Calcutta, Vol. I, 1946.

जाति के लोग ।[1] जैक भाषाविद् प्रो० जी० हरोजनी[2] ने १६३६ ई० में हिट्टाइट लिपि को पढने में सफलता प्राप्त करने के बाद सिन्धु घाटी की लिपि को पढ़ने का प्रयास किया तथा यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि यह एक भारोपीय भाषा-परिवार की लिपि थी तथा हिट्टाइट का पूर्व रूप थी अतः उन्होने लेखों का हिट्टाइट भाषा की सहायता से पढने का असफल प्रयत्न किया परन्तु पादरी एच० हेरस[3] ने इस मत का खण्डन करते हुए इसे द्रविड लिपि माना। उनके अनुसार यह भाषा और लिपि आधुनिक द्रविड भाषा और लिपि का अत्यधिक प्राचीन रूप है। इसके साथ ही उन्होने द्रविड भाषा के भाषा-वैज्ञानिक आधार पर इस लिपि के वाचन मे सफलता का दावा भी किया। अपने मत के समर्थन में उन्होने इस लिपि की सुमेरियन, हायरोग्लाइफिक तथा प्राचीन चीनी भाषाओं के साथ तुलना भी प्रस्तुत की। सर फ्लीण्डर्स पेट्री[4] ने मिस्री लिपि की एकरूपता के आधार पर इस लिपि को भाव-चित्रात्मक चिह्न वाली माना है। बाद में मेरिग्गी ने इस मत का खण्डन किया कि सभी चिह्न भाव-चित्रात्मक है। उन्होने कहा कि यह लेखन का ध्वनि मिश्रित भाव-चित्रात्मक रूप है जिसमें कुछ चिह्न भाव-चित्रात्मक है, तो अन्य ध्वन्यात्मक। इन लेखों के अर्थ स्पष्ट करने के लिए उन्होंने हिट्टाइट भाषा तथा बीजाक्षर लिपि का संदर्भ दिया। इस पद्धति का खण्डन करते हुए हेवेसी ने कहा कि सिन्धु घाटी की लिपि ईस्टर द्वीपों की लिपि से सम्बन्धित है क्योंकि दोनों वर्णों में कुछ समानता है; लेकिन यह समानता केवल आभासात्मक है। इसमें प्रामाणिकता कुछ भी नहीं है। सिन्धु-घाटी की लिपि को वैदिक पृष्ठभूमि एवं संस्कृत का प्राचीन रूप सिद्ध करने वाले विद्वानों में सुधांशु रे के अनुसार ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीच्यूट के फतह सिंह तथा पुरातत्त्व सर्वेक्षक कृष्णराव ने भी इसको पढने के दावे किये हैं पर उन्हें अभी तक अन्तिम रूप से मान्यता नही दी गयी है क्योंकि इनके कार्य अपने आप में अपूर्ण है। कुछ रूसी विद्वानो पनोरोजोव, वाल्काफ, गुरोव तथा अलैक्सेयेव ने सामूहिक रूप से अध्ययन करने के लिए जासूसी मे प्रयुक्त होने वाली गुप्त लिपियों को आधार बनाया। विश्लेषणात्मक आधार बना कर उन्होने कम्प्यूटर

---

1. *The Script of Harappa and Mohenjodaro and its connection with other scripts.*
2. (i) *Inschriften und Kultur der Proto-Inder Von Mohendscho-Daro und Harappa, Ein Entzifferungsversuch.*
   (ii) *Les Inscriptions proto-indiennes, Essai de dechffirement I,* Monograph, Vol. XIV.
   (iii) *Die alteste Volkerwanderung und die proto-indische Zivilisation,* 1934, Prague.
3. *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture,* Bombay, 1953.
4. *Mohenjodaro : Ancient Egypt,* 1932.

की सहायता से पढ़ने का प्रयत्न किया। उन्होंने इसकी सुमेरियन, हिट्टाइट, मुण्डा आदि के साथ तुलना की। रूसी विद्वान् गुरोव ने इस भाषा को द्रविड पर आधारित माना है। वालफाक ने चित्रों के मूर्ति-विज्ञान पर आधारित मत स्पष्ट किये हैं। उनके अनुसार द्रविड-धर्म तथा सिन्धु-घाटी से प्राप्त चित्रों में समानता है अतः यह द्रविड भाषा होनी चाहिए। रूसी विद्वानों के समान आस्को पर्पोला, पी० आल्टो, सीमो पर्पोला तथा एस० कोस्केन्नियेमी नामक फिनिश विद्वानों के समूह ने भी इसे द्रविड पर आधारित माना है। लेकिन जब तक इसकी भाषा को पुरातन द्रविड सिद्ध न किया जा सके तब तक इस मत को पूर्ण रूप से प्रामाणिक नहीं माना जा सकता। फिनिश विद्वानों के अनुसार इसमें ३०० मूल चिह्न हैं तथा शेष संयुक्त चिह्न हैं। प्रत्येक चिह्न अपना स्वतन्त्र अर्थ रखता है। रूसी विद्वानों ने ३५० मौलिक चिह्न माने हैं। इनमें भिन्नता संयुक्ताक्षरों तथा आन्तरिक एवं बाह्य रेखांकनों का परिणाम मानी गयी है।

इसी प्रकार सिन्धु-घाटी की लिपि को पढ़ने में अनेक भारतीय एवं विदेशी विद्वान् संलग्न हैं। अनेक विद्वानों ने अपने दृष्टिकोण से इसे पढ़ने के दावे भी किए हैं। परन्तु इतना कुछ होते हुए भी यह लिपि आज भी अपने आप में एक प्रश्न बनी हुई है।

# Literary Criticism & Poetics

# आधुनिक परिप्रेक्ष्य में संस्कृत साहित्य का अनुशीलन

ब्रजमोहन चतुर्वेदी

साहित्य एक बहुत व्यापक विषय है। प्रत्येक भाषा एवं देश में साहित्य के अध्ययनाध्यापन की अपनी स्वतन्त्र परम्परायें विकसित हैं। पर साहित्यिक अध्ययन के कुछ ऐसे भी पक्ष हैं जो प्रायः सभी प्रकार के साहित्य के लिए समान हैं। यहाँ पहले हम उन्हीं की चर्चा करेंगे तदनन्तर संस्कृत साहित्य का विशेष रूप से विवेचन उसकी अपनी विकसित परम्पराओं के अनुरूप किया जायगा।

भरतनाट्यशास्त्र में नाट्य की परिभाषा करते हुए कहा है—

"योऽयं स्वभावो लोकस्य सुखदुःखसमन्वितः।
सोऽङ्गाद्यभिनयोपेतो नाट्यमित्यभिधीयते।"[1]

यहाँ 'नाट्य' पद साहित्य एवं 'लोक' पद जीवन के लिए प्रयुक्त हुआ है। साहित्य जीवन का ही प्रतिफलन है इस बात को साहित्य-समीक्षा के आरम्भकाल में ही पहचान लिया गया था जिसकी साक्षी नाट्यशास्त्र की उपर्युक्त कारिका है। यशस्तिलकचम्पू में काव्य को एक वृक्ष बताया है जिसकी तीन जड़ें, दो प्रकार का तना, पांच शाखायें, चार पत्ते, नव छायाएँ तथा दस प्रकार की भूमियां होती हैं। वहीं कहा है कि जो इस वृक्ष को जानता है वही काव्य को यथावत् समझ सकता है—

"त्रिमूलकं द्विधोत्थानं पञ्चशाखं चतुश्छदम्।
योऽगं वेत्ति नवच्छायं दशभूमिं स काव्यकृत्॥"[2]

साहित्य के मूलाधार अर्थात् उद्‌भावक तत्त्व हैं—लोक, वेद तथा अध्यात्म जिनका उल्लेख व्यक्तिविवेक में स्पष्टरूप से हुआ है—

"लोको वेदस्तथाध्यात्मं प्रमाणं त्रिविधं स्मृतम्॥"[3]

---

१. नाट्यशास्त्र, १.११९, गायकवाड़ ओरियन्टल सीरीज संस्करण, बड़ोदा, १९५६
२. यशस्तिलकचम्पू, ३.२७५, अनु०—सुन्दरलाल शास्त्री, वाराणसी १९६०, पृ० ३२१
३. व्यक्तिविवेक, प्रथम विमर्श, चौखम्बा संस्करण, बनारस, १९३६, पृ० ४२

यहाँ लोक से सामाजिक जीवन, वेद से विज्ञान तथा अध्यात्म से दार्शनिक चिन्तन का ग्रहण होता है।

यद्यपि काव्यप्रकाशकार मम्मट ने साहित्य और जीवन की तुलना करते हुए ब्रह्मा की कृति जीवन से पार्थक्य में ही कवि की कृति साहित्य की महत्ता बताई है—

"नियतिशक्त्या नियतिरूपा सुखदुःखमोहस्वभावा परमाण्वाद्युपादानकर्मादि-सहकारिकारणपरतन्त्रा षड्रसा न हृद्यैव तैः, तादृशी ब्रह्मणो निर्मितिर्निर्माणम्। एतद्विलक्षणा तु कविवाङ्निर्मितिः। अत एव जयति।"[1]

तथापि काव्य के कारणों का उन्मेष करते हुए भामह प्रभृति पूर्ववर्ती आचार्यों की तरह ही उन्होंने भी काव्य के निर्माण में लोकतत्त्व की महिमा को स्वीकार किया है—

"लोकस्य स्थावरजंगमात्मकलोकवृत्तस्य।"[2]

कहने का आशय यह है कि चूंकि लोक अर्थात् जीवन ही साहित्य की आधार-शिला है इसलिए जब भी साहित्य के अनुशीलन का प्रश्न उठता है, जीवन का सपक्ष उपस्थित हो जाना सर्वथा स्वाभाविक है। वह साहित्य चाहे किसी काल या किसी व्यक्ति की रचना क्यों न हो।

साहित्य वस्तुतः जीवन को समझने एवं उसे समुचित रूप से भोगने का एक उत्तम प्रयास है। इसमें निरूपित घटनाए साभिप्राय एवं सार्थक होती हैं जो जीवन के प्रति तर्क एवं युक्तिपूर्ण स्वस्थ दृष्टिकोण बनने में योग देती है। साहित्यकार किसी बात को अनायास नही कहता, न ही कोई घटना दैवयोग से काव्य में निरूपित हो जाती है। कवि की वाणी को नियतिकृत नियम से रहित कहे जाने का यही तात्पर्य है।

**साहित्य और लोकतत्त्व—**

व्यक्ति के जीवन में शुभ एवं अशुभ अनामंत्रित आते है जिन्हें पाश्चात्य साहित्य में 'गुड' और 'इविल' कहा गया है। हम इन्हें भाग्यायत्त कहकर अपने को समझा लेते हैं जब शुभाशुभात्मक इन भावों का अपने क्रियाकलाप से मेल नही बिठा पाते। पर साहित्य की शुभाशुभ विकल्पना तो कर्मभावान्वयापेक्षी ही होती है। उसमें घटनाओ की परस्पर संगति बिठलाना ही होता है, तभी साहित्य भावी पीढ़ी के लिए सर्वकर्मानुदर्शक का काम करता है। नाट्यशास्त्र में ही कहा है—

"भविष्यतश्च लोकस्य सर्वकर्मानुदर्शकम्।"[3]

---

१. काव्यप्रकाश, प्रथम उल्लास, विद्याभवन संस्कृत ग्रन्थमाला संस्करण, वाराणसी, १९६५, पृ० २
२. वही, पृ०
३. नाट्यशास्त्र, १.१४

इसलिए साहित्य की व्याख्या करते समय जीवन के प्रति गजनिमीलन नहीं होना चाहिए। उसमें प्रतिफलित कर्मभावानुकीर्तन का सम्यक् रूप से ऊहापोह साहित्यालोचन का प्रथम सोपान है। आचार्य भामह की तो स्पष्ट घोषणा है कि जिस चरित की लोकजीवन में अधिकाधिक व्यापकता नहीं है वह काव्य के लिए सर्वथा अनुपयोगी है। किसी की मात्र स्तुति के लिए काव्यरचना सर्वथा निरर्थक एवं हेय है—

"यदि काव्यशरीरस्य न स व्यापितयेष्यते।
न चाभ्युदयभावतस्य मुधादौ ग्रहणं स्तवे॥"[1]

इस प्रकार काव्य की ऐसी व्याख्या करना कि उसमें प्रतिबिम्बित जीवन अर्थात् लोकतत्त्व उभर कर समक्ष आ जाय और साहित्य के साधारण विद्यार्थी को भी उसमें निहित कर्म एवं भावों का अन्वय बोधगम्य हो जाय, उसका सही अध्यापन है।

औचित्य-स्थापना—

आचार्य महिमभट्ट ने साहित्य की समीक्षा की दो आधारभूत पद्धतियों का उल्लेख किया है—सम्प्रतिपत्तिमूलक एवं विप्रतिपत्तिमूलक। सम्प्रतिपत्तिमूलक पद्धति वह समीक्षक अपनाता है जो रचना की उत्तमता से प्रभावित होकर उसकी समीक्षा करने की ओर उन्मुख होता है। उसका उद्देश्य कवि की कृति में उपलभ्यमान सद्गुणों का सूक्ष्मता के साथ समुन्मेष करना होता है। राजशेखर ऐसे समीक्षक को तत्त्वाभिनिवेशी कहते हैं। इसके ठीक विपरीत प्रकृति का समीक्षक अरोचकी कहलाता है जिसे काव्य का कुछ भी नहीं रुचता अथवा वह व्यक्ति काव्य की स्थापना से सहमत नहीं होता। इसलिए उसकी ऐसी समीक्षा करता है कि उसमें विसंगतियां ही दृष्टिगोचर होने लगती हैं। ऐसी समीक्षा को ही विप्रतिपत्तिमूलक समीक्षा कहेंगे।

अध्यापक का कार्य समीक्षक से कुछ भिन्न होता है। उसके पढ़ाने के लिए प्रायः ऐसी ही कृतियां निर्धारित होती है जिनकी उत्तमता सर्वमान्य नहीं तो बहुमान्य होती ही है। ऐसी स्थिति में अध्यापक का एक बहुत बड़ा दायित्व होता है--कृति में अंकित भावों एवं घटनाओं के औचित्य की स्थापना। कालिदास प्रभृति महाकवियों की कृतियों में भी इस प्रकार के औचित्यस्थापना की आवश्यकता है। वाल्मीकि-रामायण की सीतापरित्याग की घटना के औचित्य की स्थापना का प्रयास कालिदास एवं भवभूति प्रभृति महाकवियों ने भी किया है। शम्बूकवध की घटना रामायणरूपी चन्द्रबिम्ब पर प्रतिभासित अप्रमोष्य कलंक सिद्ध हो रही है। भवभूति प्रभृति कई कवियों ने उसके प्रमोषार्थ जो समाधान प्रस्तुत किए हैं वे उस युग के

१. काव्यालङ्कार, १.२३, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् संस्करण, पटना, १९६२, पृ० १२

लिए तो ठीक थे जिसमें स्वर्गादि लोक की प्राप्ति ही परम काम्य थी। तथा उसके प्राप्त हो जाने की बात से किसी भी प्रकार के अनौचित्य का समाधान हो जाता था। पर आज के युगबोध के अनुरूप वह कथमपि नहीं है। हां भवभूति ने अपने काव्य-सन्दर्भ में उसका सदुपयोग अवश्य किया है। इसी प्रकार कालिदास ने महाभारत की शकुन्तला के प्रत्याख्यान की घटना को औचित्य का धरातल देने के लिए जिस शाप की घटना की सृष्टि की, आज वही समूची कृति में मोहनभोग की ककड़ी बन गई है। महाभारत की घटना कटु चाहे जितनी भी हो, सत्य तो है।

यहां हमारा अभिप्राय कथानक के औचित्य से है। इतिहास से साहित्य का यही पार्थक्य है। आनन्दवर्धन ने इसीलिए साहित्य में किसी घटना के यथावत् वर्णन को सर्वथा अनुपयोगी माना है—

"नहि कवेरितिवृत्तमात्रनिर्वहणेन किञ्चित् प्रयोजनम्, इतिहासादेव तत्सिद्धेः।"[1]

अतः सफल अध्यापक वही है जो छात्र के मानस पटल से घटनाओं की ऐतिहासिकता की पड़ी रेखाओं को थोड़ी देर के लिए अन्तर्निलीन कर औचित्य के आधार पर उनकी स्थापना करने में समर्थ हो। साहित्य के विद्यार्थी के लिए रामायण एवं महाभारत भी मेघदूत एवं स्वप्नवासवदत्त की तरह कवि की कृतियां हैं जिनकी घटनाओं में औचित्य के आधार का ऊहापोह सर्वथा वांछनीय है।

**घटनाओं की सार्थकता—**

राजशेखर ने साहित्य को काव्यपुरुष के रूप में सरस्वती का वरदपुत्र कहा है। काव्य को व्यक्तिरूप में विवेचन करने की प्रथा भी एकदेशीय नहीं है। इसीलिए तत्तद् प्रस्थानों के अनुरूप काव्य के अलंकारादि तत्त्वों में से ही किसी को उसका शरीर तो किसी को आत्मा एवं किन्हीं तत्त्वों को शरीर तथा दूसरों को आत्मा का धर्म कहा जाता रहा है—

"उक्तं हि—काव्यस्य शब्दार्थौ शरीरं, रसादिश्चात्मा, गुणाः शौर्यादिवत्, रीतयोऽवयवसंस्थानविशेषवत्, अलंकाराः कटककुण्डलादिवत् इति।"[2]

पर काव्य के व्यक्तित्व की व्यवस्था एक अन्य प्रकार से भी होती है जिस प्रकार व्यक्ति के जीवन की अनेक अवस्थाएं होती हैं जिनमें नाना प्रकार की घटनाओं का चढ़ाव-उतार होता है तथा इन्हीं घटनाओं से व्यक्तित्व का निर्माण होता रहता है। काव्य का व्यक्तित्व भी नाना प्रकार के भावों एवं अवस्थाओं से सम्पन्न होता है। उसके लोकवृत्तानुकरण करने का यही रहस्य है—

"नानाभावोपसम्पन्नं नानावस्थान्तरात्मकम्।
लोकवृत्तानुकरणं नाट्यमेतद् भविष्यति॥"[3]

---

१. ध्वन्यालोक, ३.१४, सम्पा० डा० नगेन्द्र, दिल्ली, १९५२, पृ० २६४
२. साहित्यदर्पण, प्रथम परिच्छेद, चौखम्भा संस्करण, बनारस, १९५५, पृ० १४
३. नाट्यशास्त्र, १.११२

मानव व्यक्तित्व की महत्ता उसके जीवन की घटनाओं की सार्थकता एवं अवस्थाओं के तारतम्य में निहित होती है। जिस व्यक्ति के जीवन की घटनाओं में निरर्थकता का अनुपात जितना अधिक होगा वह व्यक्ति उतना ही निम्न कोटि का होगा। यही स्थिति काव्य की भी है। जीवन में तो निरर्थक घटनाओं के घटने का एक मुख्य कारण व्यक्ति का स्वभाव होता है। पर काव्य में इसके लिए कोई स्थान नहीं है। काव्य की प्रत्येक घटना सप्रयोजन एवं साभिप्राय होती है। यहाँ तक कि इनके संग्रथन में भी एक तारतम्य होता है। साहित्य की छोटी से छोटी घटना के प्रयोजन का उद्घाटन कर उसकी सार्थकता एवं निरर्थकता का विवेचन करने में समीक्षक की अपेक्षा अध्यापक का कार्य अधिक कठिन है। क्योंकि उसका परीक्षक विद्यार्थी उसके समक्ष उपस्थित होता है। और यदि उसके अध्यापक को हठात् आरोपित सार्थकता पर कम से कम कुछ भी नहीं दिखाया तो वह भी क्या विद्यार्थी है? ध्वनिकार का कहना है कि बड़े कवि प्रायः काव्य पर हावी रहते हैं वे अपनी काव्य प्रतिभा से एवं काव्यगत छोटी-मोटी घटनाओं की निरर्थकता का ऐसी चतुरता से गोपन कर लेते हैं कि साहित्य के असाधारण पाठक के लिए भी उन्हें लक्षित करना सम्भव नहीं होता—

"अव्युत्पत्तिकृतो दोषः शक्त्या संव्रियते कवेः।
यस्त्वशक्तिकृतस्तस्य स झटित्यवभासते॥"[1]

जिस प्रकार ध्वनिवादी काव्यार्थ की अनभिधेयता में चारुत्व देखते हैं उसी प्रकार काव्य में निरूपित घटनाओं की सार्थकता भी व्यंग्य होकर ही काव्य में चारुता का आधान करती है—

"प्रसिद्धिश्चेयमस्त्येव विदग्धविद्वत्परिषत्सु यदभिमततरं वस्तु व्यङ्ग्यत्वेन प्रकाश्यते। न साक्षात् शब्दवाच्यत्वेनैव।"[2]

**कवि-विवक्षा—**

साहित्य एक कला है। कला के द्वारा काव्यकार अपनी सौन्दर्यानुभूति को अभिव्यक्ति देता है। सौन्दर्य केवल रूप में ही नहीं अपितु विचारों में भी होता है। क्योंकि विचार भी कोमल एवं उग्र होते हैं। कवि गर्भ के समान विचारों को बीजरूप में धारण करता है। वे उसमें क्रमशः वृद्धि को प्राप्त होते रहते हैं और फिर एक ऐसी स्थिति आती है कि विचारों की अभिव्यक्ति कवि को बेचैन कर देती है। जिन भावनाओं एवं अनुभूतियों को व्यक्त करने के लिए कवि छटपटाता है, उन्हें कवि-विवक्षा कहते हैं।

व्यक्ति-विवेककार कृत्याकृत्य विवेक को ही काव्य के प्रतिपाद्य रूप में कवि-विवक्षा मानते हैं। उनका सिद्धान्त काव्य सामान्य के लिए ही है कि कवि को कुछ

१. ध्वन्यालोक, ३.६, पृ० २४१
२. ध्वन्यालोक, ४.५, पृ० ४७१

न कुछ बात कहनी ही चाहिए। अपनी किसी सैद्धान्तिक मान्यता या सत्य की अनुभूति को काव्यात्मक शैली में प्रकट करना ही कवि का धर्म है। शैली रोचक अवश्य होनी चाहिए। उसकी रोचकता ही रस है। उनके शब्दों में रस काव्य का साधनभूत तत्त्व है। साध्य तो कोई चिन्तन अथवा विचार ही हो सकता है। कवि की विवक्षा को जानना और विद्यार्थी को उसका बोध करा देना ही अध्यापक की कुशलता है। अध्यापक को तो पंक्ति-पंक्ति का मर्मज्ञ होना चाहिए। कवि की विवक्षा बड़े विलक्षण रूप से उसकी अभिव्यक्तियों में छिपी रहती है। वह समूची कृतिगत एवं अंशगत में निहित पाई जाती है। आनन्दवर्धन ने ध्वन्यालोक के चतुर्थ उद्योत में रामायण एवं महाभारत जैसी महती कृतियों में भी समष्टि रूप से निहित कवि की विवक्षा का ऊहापोह पर्याप्त विस्तारपूर्वक किया है। कुन्तक, महिमभट्ट एवं क्षेमेन्द्र ने अपनी कृतियों में ऐसे अनेक निदर्शन प्रस्तुत किए हैं जिनमें कवि-विवक्षा शब्दों एवं वाक्यांशों में सन्निहित पाई गई है। भामह ने ऐसे विद्वानों को नमस्कार्य कहा है जो कवि के अभिप्राय को झटिति हृदयंगम कर लेते है एवं अन्यों को भी उसका बोध करा देते हैं—

"नमोऽस्तु तेभ्यो विद्वद्भ्यो येऽभिप्रायं कवेरिमम्।
शास्त्रलोकावपास्यैवं नयन्ति नयवेदिनः॥"[1]

रचना-शैली—

सामान्य दृष्टि से काव्यानुशीलन में एक बात और शेष रहती है। वह है कवि की अभिव्यंजना शैली। वाङ्मय की अन्य विधाओं से काव्य की एक मौलिक विशेषता है—उसकी अभिव्यक्ति का प्रकार। वामन की पकड़ कितनी सटीक है जब वह कहते है—

"सति वक्तरि सत्यर्थे सति शब्दानुशासने।
अस्ति तन्न विना येन परिस्रवति वाङ्मधु॥"[2]

वह तत्त्व क्या है जिससे युक्त होने से ही वाणी से मधु चूने लगता है। यह एक प्रश्न है जो सबके मन में स्वाभाविक रूप से उठता है। वामन अपने किसी पूर्ववर्ती आचार्य की उक्ति इसके उत्तर मे उद्धृत करते है कि वह तो एक विलक्षण प्रकार की पदानुपूर्वी है अर्थात् काव्य कथ्य कहने का एक विशेष प्रकार है जिसमें कुछ कथ्य न होने पर भी जैसे सब कुछ उसी में है ऐसी विलक्षण प्रतीति होती है। उस पदानुपूर्वी को जो भी सुनता है आनन्दविभोर हो उठता है सहृदयों के हृदय मे तो मानो अमृत की वर्षा ही होने लगती है—

---

१. काव्यालङ्कार, ४.४६
२. काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति, १.२.११, चौखम्बा संस्कृत सीरीज संस्करण, वाराणसी, १९७१

"किन्त्वस्ति काचिदपरैव पदानुपूर्वी यस्यां न किञ्चिदपि किञ्चिदिवावभाति ।
आनन्दयत्यथ च कर्णपथं प्रयाता, चेतः सताममृतवृष्टिरिव प्रविष्टा ॥"[1]

यह पदानुपूर्वी काव्यशैली है जिसको वामन ने रीति कहा है तथा राजशेखर ने वचनविन्यासक्रम कह कर पारिभाषित किया है। भामह ने अपने पूर्वाचार्यों के नाम से सम्भवतः इसे ही 'सौशब्द्य' कहा है। उन लोगों की भी मान्यता यही थी कि काव्य में अर्थ-ज्ञान उतना महत्त्व नहीं रखता जितना शब्द का सुन्दर प्रयोग—

"तदेतदाहुः सौशब्द्यं नार्थव्युत्पत्तिरीदृशी ।"[2]

महाकवि भवभूति ने भी काव्य को 'सुवचनानि' कहा है। उत्तरामचरित में सीता की उक्ति की प्रशंसा करते हुए राम ने जो कहा है वह वस्तुतः काव्य की एक सुन्दर परिभाषा है जो भवभूति की मान्यता है। काव्य वचनों का सुन्दर प्रयोग है और वह प्रयोग ऐसा है कि नाना प्रकार के सांसारिक क्रिया-कलापों से थके हुए व्यक्ति के जीवनात्मा रूपी म्लान पुरुष को फिर से खिला देता है। हर तरह के अभावों से पीड़ित व्यक्ति भी इससे पूर्ण तृप्ति का अनुभव करता है। कविता श्रोत्र-ग्राह्य होते हुए भी सभी इन्द्रियों को मोहित कर लेती है जिससे वे अपना-अपना व्यापार करने में असमर्थ हो जाती है। ऐसा काव्य कानों के लिए तो अमृत होता ही है। सहृदय सामाजिक के मन के लिए रसायन का काम करता है—

"म्लानस्य जीवकुसुमस्य विकासनानि
संतर्पणानि सकलेन्द्रियमोहनानि ।
एतानि ते सुवचनानि सरोरुहाक्षि
कर्णामृतानि मनसश्च रसायनानि ॥"[3]

साहित्य के अध्यापक के लिए कवि की काव्य-शैली का निरूपण अपने में ही एक सुखद कार्य है। काव्य की शैलियों का सम्बन्ध व्यक्ति की रुचि से भी होता है। यही कारण है कि पाठकों के अपने अपने प्रिय कवि एवं काव्य हुआ करते हैं। यद्यपि प्रत्येक कवि की रचना का अपना अलग ही प्रकार होता है तथापि शैली के आधार पर उनके वर्गीकरण की भी प्रथा है। काव्य के मर्मज्ञ रचना पढ़कर ही यह जान लेते हैं कि वह किस कवि की हो सकती है। यह किंवदन्ती निराधार नहीं है कि गणिका के मुख से श्लोकार्ध सुनकर ही श्रीलंका के कवि महीपति कुमारदास ने उसे झटिति पहचान लिया था कि वह कालिदास की रचना है।

---

१. काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति १.२.२१, पृ० २४-२५
२. काव्यालङ्कार, १.१५
३. उत्तररामचरित, १.३६ भवभूति ग्रन्थावली, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, १९७३

काव्यविधाओं की एकता—

किसी भी भाषा में जब काव्यात्मक साहित्य का सृजन होने लगता है तो उसके साथ ही साथ उसमें कुछ ऐसे ढांचो या प्रकारों का विकास होता जाता है जो बाद मे साहित्य की विधा का रूप धारण कर लेते है। यह प्रत्येक भाषा का अपना अलग ही होता है। संस्कृत भी इसका अपवाद नही है। संस्कृत ने काव्य के आधायक दोष गुणालंकाररीतिवृत्तिप्रवृत्तिप्रभृत्ति तत्त्वो एवं ध्वनि, वक्रोक्ति, रस, औचित्य प्रभृति जिन सिद्धान्तो का उन्मेष किया है वे अन्यत्र दुर्लभ हैं। यही नही साहित्य की उन प्रवृत्तियों पर भी जो प्राय. सभी भाषाओ में समान होती हैं, संस्कृत की अपनी विशेष छाप है।

विश्व की प्राचीनतम भाषाओ के साहित्य के इतिहास का ऊहापोह करने से ज्ञात होता है कि उनमे किसी भी प्रकार की रचना का आरम्भ गद्य से हुआ था तथा आरम्भ मे गद्य की ही प्रचुरता रही। छन्द का विकास बहुत काल के अनन्तर हुआ। संस्कृत की यह एक विलक्षणता ही है कि इसमें उपलभ्यमान प्राचीनतम रचनाएं छन्दोबद्ध हैं चाहे वह वैदिक साहित्य हो या लौकिक। अनन्तर गद्य-पद्य दोनों ही अभिव्यक्ति के माध्यम बने पर प्रमुखता छन्दोबद्ध रचना की ही रही, चाहे वह काव्यात्मक साहित्य हो या इतिहासपुराण। जबकि विश्व की अनेक भाषाओ के साहित्य में पद्य काव्यात्मक अभिव्यक्ति एवं गद्य काव्येतर रचना के प्रतीक माने जाते रहे है।

संस्कृत में काव्यात्मक एवं शास्त्रीय उभयविध साहित्य रचना का माध्यम गद्य एवं पद्य दोनों ही होते रहे हैं। और आज भी यह परम्परा अक्षुण्ण है। इतना ही नही एक ही कृति में भी गद्य एवं पद्य दोनों का प्रयोग किया जाता रहा है यजुर्वेद-संहिता अधिकांशत: गद्य में ही है तथा अथर्ववेद-संहिता के बीस में से दो काण्ड गद्य में रचित है। ब्राह्मणों एवं उपनिषदों में पद्यों का बाहुल्य है। महाभारत तथा भागवतपुराण भी इसी कोटि की रचनाएँ हैं। लौकिक संस्कृत में अभिलेख, नाट्य एवं न्याय-साहित्य इसी परम्परा के विकसित रूप हैं।

संस्कृत की ही यह विशेषता है कि इसमें काव्येतर वाङ्मय भी छन्दोबद्ध उपलब्ध होता है। चाहे वह व्याकरण, दर्शन एवं धर्मार्थकामपरक शास्त्र हो अथवा इतिहास पुराण। इसका परिणाम यह हुआ कि काव्य एवं शास्त्र का परस्पर का सामंजस्य बना रहा तथा भाषा एवं भाव दोनों का आदान-प्रदान बिना किसी व्यवधान के सहजभाव से सर्वत्र होता रहा और इस प्रकार वे एक दूसरे के पूरक रहे। अतएव व्यक्तिविवेककार ने काव्य को भी शास्त्र कहा है—

"काव्यनाट्यशास्त्ररूपोऽयम्।"[1]

---

१. व्यक्तिविवेक, प्रथम विमर्श, पृ० ६६

दोनों में अन्तर उपाय अर्थात् अभिव्यक्ति के प्रकार का है। उपेय अर्थात् लक्ष्य की दृष्टि से नहीं—

"उपायमात्रभेदो न फलभेद: ।"[1]

काव्य एवं शास्त्र दोनों का ही फल कृत्याकृत्य विवेक है—

सामान्येनोभयमपि च तच्छास्त्रविधिनिषेधव्युत्पत्तिफलम् ।[2]

कला और विज्ञान का यह सामञ्जस्य संस्कृतभाषा एवं वाङ्मय की अपनी विशेषता है जो अन्यत्र सुलभ नही होती। अतः इसके महत्त्व को समझना होगा। भारतीय वाङ्मय में उपलब्ध शास्त्र एवं साहित्य का यह सामंजस्य अकस्मात् दैवयोग से सम्पन्न हो गया हो— ऐसी बात नही है। अपितु चिन्तकों एवं साहित्यकारों के सुचिन्तित प्रयास का ही यह सुफल परिणाम है जिसके पीछे उनकी दूरदर्शिनी प्रतिभा काम कर रही थी। आज विश्व के तमाम देशों के साहित्यिक, दार्शनिक एवं वैज्ञानिक चिन्तनों में एक बिखराव आ गया है तथा इनके बीच की खाइयाँ क्रमशः इतनी गहरी हो गई है कि इनको पाट कर इनमें परस्पर सामंजस्य स्थापित करना सर्वथा असम्भव है। ऐसी स्थिति में भारतीय प्रतिभा का महत्त्व समझ में आता है। राष्ट्र की हर प्रकार की चेतना में एकात्मता बनाए रखने के लिए साहित्य विज्ञान एवं दर्शन का परस्पर का सामंजस्य कितना महत्त्वपूर्ण है। संस्कृत ने इस सामंजस्य को बनाए रखकर राष्ट्रिय सांस्कृतिक एकता में महान् योग दिया है।

यहाँ इस ओर इंगित करने का हमारा अभिप्राय यह है कि भारतीय इस धारणा की महिमा को पहचानकर ही साहित्य की गहराई को समझाया जा सकता है और तभी उसका समुचित मूल्यांकन भी सम्भव है।

साहित्य में सौन्दर्य—

संस्कृत में भाषा के अध्ययन से जिस प्रकार व्याकरण का विकास हुआ उसी प्रकार साहित्य के अध्ययनाध्यापन के परिणामस्वरूप साहित्य-शास्त्र की एक महती परम्परा का निर्माण हो गया है। ई० पू० की तृतीय शताब्दी की कृति नाट्यशास्त्र से लेकर ईसा की सत्रहवी शताब्दी की रचना रसगंगाधर तक के लगभग दो सहस्र वर्षों में संस्कृत के साहित्यपरक शास्त्र का निरन्तर विकास होता रहा है। ये किसी न किसी रूप में आज भी जीवित है। इस परम्परा ने साहित्य की मीमांसा का एक बहुत बड़ा इतिहास-निर्माण कर दिया है जो कम महनीय नहीं है। साहित्य के अंग प्रत्यंग का जैसा विशद विवेचन यहाँ हुआ है सम्भवत: विश्व के किसी भी देश व भाषा के साहित्यशास्त्र में वैसा उपलब्ध नहीं होता। काव्य के आधायक तत्त्वों की पारिभाषिक पदावली एवं साहित्य की समीक्षा के सिद्धान्तों का इतने विस्तारपूर्वक

---

१. व्यक्तिविवेक, पृ० ६६,

२. वही, पृ० ६५-६६

निरूपण यहाँ हुआ है कि उसे आत्मसात् कर काव्य के अध्ययनाध्यापन में उसका सम्यक् उपयोग कर पाना साहित्य के साधारण अध्येता के वश की बात नहीं है। यद्यपि दोषगुणालंकार रीतिवृत्तिप्रवृत्ति प्रभृति काव्य के आधायक तत्त्व एवं रस-ध्वनि-वक्रोक्ति प्रभृति काव्यालोचन के सिद्धान्त ऐसे रूढ़ हो गए हैं कि इनके उल्लेख मात्र से साहित्य का अध्ययनाध्यापन अपूर्ण सा लगने लगा है। और इसके भी अब नवनवोन्मेष की आवश्यकता का अनुभव पदे पदे होता है तथापि साहित्य की व्याख्या में इनके योग को नकारना बहुत बड़ी भूल होगी।। इस लघु निबन्ध में इनका सम्यक् रूप से विवेचन तो सम्भव नहीं है तथापि दिङ्मात्र दर्शन के लिए यहाँ इसका यत्किञ्चित निरूपण किया जा रहा है।

साहित्य एक कला ही नहीं अपितु ललितकलाओं में सर्वोत्कृष्ट माना गया है। कला का कलात्व उसके द्वारा सौन्दर्य की अभिव्यक्ति में निहित होता है। काव्य से जिस सौन्दर्य की अभिव्यक्ति होती है उसका स्वरूप क्या है? तथा उसकी सृष्टि किस प्रकार होती है? इसका विवेचन संस्कृत काव्यशास्त्र में हुआ है। यहाँ उसे चारुता, शोभा, सौन्दर्य, चमत्कार, विच्छित्ति एवं रमणीयता आदि पदों से अभिहित किया गया है। ये पद साहित्य की शास्त्रीय कृतियों में अलग-अलग प्रयुक्त हुए हैं और प्रायः एक दूसरे के पर्याय हैं। किसी भी रचना की उत्तमता को आंकने के लिए इसका बोध अत्यावश्यक है।

भरतनाट्यशास्त्र में इनमें से किसी का भी प्रयोग नहीं हुआ है। सम्भवतः इसलिए कि ये रचना के धर्म हैं। और नाट्य एक ऐसी कला है जो शोभाधायक होने की अपेक्षा हर्षाधायक होती है। हर्ष रचना का नहीं अपितु प्रेक्षक का धर्म होता है। यही भाव नाटक के आस्वाद्य होने में है। अतः साहित्य के प्रत्येक विद्यार्थी को चारुता एवं आस्वादनीयता के अन्तर को समझना चाहिए।

भामह प्रथम आचार्य हैं जो कवि की कृति में चारुता की गवेषणा करते हैं। उनके विवेचन से प्रतीत होता है कि पूर्ववर्ती कुछ समीक्षकों ने वैदर्भ-मार्ग को ही काव्याभिव्यक्ति के लिए प्रशस्त ठहराया था। भामह कहते हैं कि मात्र वैदर्भ मार्ग के अनुसरण से रचना में चारुता का आधान नहीं होता—

"न नितान्तादिमात्रेण जायते चारुता गिराम्।"[1]

यहाँ आदि पद पूर्वोल्लिखित वैदर्भ मार्ग के लिए प्रयुक्त हुआ है। भामह का अपना मत है कि काव्यात्मक रचना में चारुता अलंकृति अर्थात् अलंकारों के समुचित प्रयोग से आती है। और अलंकारता ही कवि की वक्र उक्ति होती है—

"वक्राभिधेयशब्दोक्तिरिष्टा वाचामलंकृतिः॥"[2]

---

१. काव्यालङ्कार, १.३६

२. वही, १.३६

दण्डी सामान्य रूप से सभी अलंकारों को काव्य-शोभा का आधायक मानते हैं—

"काव्यशोभाकरान् धर्मान् अलंकारान् प्रचक्षते।"[१]

वामन ने सौन्दर्य एवं शोभा दोनों पदों का प्रयोग किया है और अलंकार को सौन्दर्य कहते हुए भी गुणों को काव्य-शोभा का स्वरूपाधायक एवं अलंकारों को उत्कर्षाधायक माना है—

"काव्यशोभायाः कर्तारो धर्माः गुणास्तदतिशयहेतवस्त्वलंकाराः ॥"[२]

आनन्दवर्धन के अनुसार महाकवियों की वाणी की मुख्य भूषा अर्थ की प्रतीयमानता है। जो वस्तु, अलंकार एवं रस के रूप में प्रधानतया अभिव्यंजित होकर ध्वनि कहलाती है—

"मुख्या महाकविगिरामलंकृतिभृतामपि।
प्रतीयमानच्छायैषा भूषा लज्जेव योषिताम् ॥"[3]

उनका कहना है कि सुन्दरियों के आवरण के समान ही काव्य की चारुता भी प्रतीयमान होती है, वाच्य नहीं—

"प्रतीयमानं पुनरन्यदेव वस्त्वस्ति वाणीषु महाकवीनाम्।
यत्तत्प्रसिद्धावयवातिरिक्तं विभाति लावण्यमिवाङ्गनासु ॥"[४]

आनन्द की दृष्टि में चारुता का नियामक तत्त्व भावों की प्रतीयमानता है। सारगर्भित बात भी व्यंग्य होकर जितनी चमत्कारी होती है वाच्य होने पर उतनी नहीं—

"साररूपो ह्यर्थः स्वशब्दानभिधेयत्वेन प्रकाशितः सुतरामेव शोभामावहति ॥"[५]

कुन्तक ने भामह की सरणि पर ही वक्रोक्ति को चमत्कार का आधायक तत्त्व बताया है जो स्वभावोक्ति से सर्वथा भिन्न होता है। रसवादी आचार्यों के आचार्य अभिनवगुप्त रस को ही काव्यजन्य चारुता का एकमात्र आधार तत्त्व मानते हैं। उनकी धारणा है कि वस्तु एवं अलंकार में चारुता रस के संस्पर्श से ही आती है। विश्वनाथ भी इसी मत के समर्थक हैं।

पण्डितराज जगन्नाथ काव्य की चारुता के लिए रमणीयता पद का प्रयोग करते हैं और उसे अर्थ मात्र में निहित मानते हैं। उनके अनुसार रमणीयता ही काव्य से होने वाले लोकोत्तर आह्लाद की जननी है।

---

१. काव्यादर्श, २.१, चौखम्बा संस्करण, वाराणसी, १९५८
२. काव्यालङ्कारसूत्र०, ३.१.१-२
३. ध्वन्यालोक, ३.३८
४. वही, १.४
५. वही, ४.५, पृ० ४०१

इस प्रकार प्रत्येक रचना मे अनिवार्य रूप से विद्यमान काव्यचारुता का ऊहापोह करना साहित्यिक अध्ययनाध्यापन का एक महत्त्वपूर्ण पक्ष है। इसका विवेचन एक शब्द, किसी वाक्य, एक पद्य या सन्दर्भ, किसी सर्ग उच्छ्वास या अक तथा पूरी कृति को लेकर किया जा सकता है। काव्य को सामान्य रूप से अलकार भी कहा जाता रहा है। इसकी अलंकारिता सौन्दर्याभिव्यक्ति मे ही कूटस्थ है—सौन्दर्य अलकार का यही अभिप्राय है।

सक्षेप मे यही सस्कृत साहित्य का अध्ययनाध्यापनात्मक अनुशीलन है जो सम्प्रतिपत्तिमूलक समीक्षा की पद्धति पर किया गया है। इस विषय मे अभी बहुत कुछ कहने को शेष है जिसे एक निबन्ध मे समेट पाना सर्वथा सम्भव नही है। इस निबन्ध के लिखने की मेरी योजना के अन्तर्गत काव्यो एवं काव्यविधाओं को लेकर स्वतन्त्र रूप से उनका विवेचन करने की बात भी थी किन्तु निबन्ध लिखते समय ही यह स्पष्ट हो गया कि वह तो एक स्वतन्त्र निबन्ध का अलग विषय है। मेरे इस विवेचन मे साहित्यशास्त्रीय पक्ष प्रबल हो गया है जिसका होना सर्वथा स्वाभाविक ही है। प्रस्तुत निबन्ध की साधुता अध्यापकगण, विद्वद्वृन्द एव छात्रवर्ग के परितोष मे निहित है। इसी मे निबन्धकार की कृतकृत्यता है।

# संस्कृत-साहित्य : मूल्यांकन की समस्याएं

## सूर्यकान्त बाली

संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन करने का उपक्रम करें तो मूल्यांकनकर्त्ता का अनेक समस्याओं से परिचय होता है। ये समस्याएँ स्वरूप की दृष्टि से विविध प्रकार की हैं और संख्या में भी अनेक हैं। अत्यन्त सूक्ष्म दृष्टि से देखा जाए तो संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन की सबसे महती समस्या का सम्बन्ध संस्कृत-साहित्य के स्वरूप निर्धारण से है। प्रस्तुत विचार परम्परा हमें सहज ही इस निष्कर्ष की ओर ले जाएगी। यद्यपि यह धारणा प्रथम दृष्टि में चिन्त्य अथवा यहाँ तक कि कोपभाजन भी बन सकती है, परन्तु हम यह निर्भ्रान्त रूप से सिद्ध कर सकते हैं कि संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकनकर्त्ता उस साहित्य के स्वरूप के विषय में पूरी तरह से स्पष्ट नहीं है, जिसका मूल्यांकन करने के लिए वह प्रायः उद्यत होता है।

इस समस्या के गहन विश्लेषण की निश्चित ही आवश्यकता है। प्रारम्भिक अवस्था में इस समस्या के तीन मुख्य पक्षों पर विचार किया जा सकता है। वे तीन पक्ष इस प्रकार हैं : (१) वर्तमान काल में संस्कृत-साहित्य की मूल्यांकन प्रक्रिया के अभाव अथवा धीमी दिशाहीन गति की स्थिति : (२) इस अभाव की स्थिति के कारण; और (३) इस अभाव की स्थिति के परिणाम।

संस्कृत-साहित्य विश्व की श्रेष्ठतम साहित्यिक निधि का महत्त्वपूर्ण अंग है। इस साहित्य की अतिप्राचीनता, इस साहित्य में उपलब्ध अभिव्यञ्जना विधाओं की विविधता, अभिव्यञ्जना की तकनीक और अभिव्यक्त विषय—इन दोनों दृष्टियों से इस साहित्य की श्रेष्ठता, प्रतिकूल आधुनिक परिस्थितियों में भी संस्कृत-साहित्य के सृजन की निरन्तरता आदि तथा अन्य अनेक ऐसे आधार हैं जो इस साहित्य की श्रेष्ठता को स्वतः प्रमाणित करते हैं। परन्तु ये सभी कारण स्थूल रूप में ही बताए गए हैं। आश्चर्यमिश्रित दुःख का विषय है कि संस्कृत-साहित्य का अर्वाचीन अध्येता अपने साहित्य के सूक्ष्म मूल्यांकन, शुद्ध साहित्यिक विश्लेषण एवं उसके युगीन सामाजिक दायित्व के परीक्षण के प्रति लगभग विरक्त है। परिणामतः, संस्कृत-साहित्य अद्यावधि एक 'अमूल्यांकित' साहित्य बना हुआ है।

संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन नहीं हुआ है, यह कहना आजकल एक फैसन भी बन गया है। भारतीय साहित्य को भारतीय सन्दर्भ में न परखकर उसे केवल समीक्षा के पाश्चात्य मानदण्डों पर ही कसने में विश्वास रखने वाला नव आलोचकों का एक ऐसा वर्ग भी है जो जाने-अनजाने में फैशन की परम्परा को पूरा करने के लिए यह कहता है कि संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन अभी नहीं हुआ है, अथवा संस्कृत

साहित्य मूल्यांकन के योग्य नही, अथवा संस्कृत-साहित्य समीक्षा के आधुनिक एवं पाश्चात्य मानदण्डों पर खरा नही उतरता, आदि। ऐसी फैशन परस्त नव आलोचना को गम्भीरता से लेने की आवश्यकता नही है। तथापि, यदि एकान्तत तटस्थ समीक्षा-शास्त्रीय धरातल पर विचार करके देखें तो भी हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचते है कि संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन की प्रक्रिया अभी प्रारम्भ नही हुई है।

संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन अभी होना है—इस प्रतिज्ञावाक्य की स्थापना मे पूर्व हमें उन उपादानों की मूल्यांकन-क्षमता की परीक्षा कर लेनी चाहिए जिनका सम्बन्ध हमारे साहित्य के मूल्यांकन से अब तक रहा है। ये उपादान प्रमुख रूप से पांच वर्गों मे विभक्त हो सकते है :—(१) संस्कृत-साहित्य-शास्त्र; (२) 'संस्कृत-साहित्य का इतिहास'—इस विषय पर लिखे ग्रन्थ; (३) संस्कृत-साहित्य पर लिखे समालोचना ग्रन्थ; (४) टीका ग्रन्थ और (५) पुराविद्या अर्थात् इण्डोलोजी सम्बन्धी ग्रन्थ।

(१) सर्वप्रथम संस्कृत में उपनिबद्ध साहित्यशास्त्र की मूल्यांकन-क्षमता की परीक्षा आवश्यक है। अपनी अखण्ड परम्परा, विषय के अप्रतिबद्ध प्रस्तुतीकरण की क्षमता, दार्शनिक दृष्टि एवं सूक्ष्म सहृदयतापूर्ण विवेचनशक्ति के कारण संस्कृत साहित्यशास्त्र अपनी शास्त्रीय महत्ता को स्वयंसिद्ध कर रहा है। प्रतिभा, औचित्य, वक्रोक्ति, रीति, ध्वनि, अलंकार, दोष आदि सम्बद्ध विषयो पर गहन विचार प्रस्तुत कर भारतीय साहित्यशास्त्र ने अपने उपादानों द्वारा साहित्य की मूल्यांकन-अर्हता को भी स्पष्ट कर दिया है। पर संस्कृत अध्येता ने साहित्यशास्त्र द्वारा प्रस्तुत इन मानदण्डों की प्रायोगिकता से प्रायः वैराग्य ही रखा है। संस्कृत का विद्यार्थी साहित्य भी पढ़ता या न पढता रहा; बिल्कुल समान्तर रूप से वह साहित्यशास्त्र भी पढता या न पढता रहा; साहित्यशास्त्र द्वारा उद्‌भूत मानदण्डों की प्रायोगिकता में ही इनकी उपयोगिता है—इस प्रकार के किसी भी प्रयास की परम्परा अथवा रुचि के वर्तमानकालिक दृष्टान्त हमें संस्कृतसाहित्य के मूल्यांकन के सन्दर्भ मे प्राप्त नही होते।

(२) संस्कृत-साहित्य के इतिहास-ग्रन्थ अपने वास्तविक एवं सही स्वरूप में सूचना ग्रन्थ हैं। इस प्रकार के इतिहास ग्रन्थों की परम्परा इस देश में आए हुए पाश्चात्य विद्वानों द्वारा की गई। भारत में आकर पाश्चात्यों का परिचय जहाँ अन्य अनेक बातों से हुआ, वहां संस्कृत-साहित्य से भी उनका परिचय हुआ। स्वाभाविक ही है कि अपने इस परिचय की जानकारी वे अपने देश के विद्वानों तक भी पहुँचाना चाहते थे। अतः उन्होंने संस्कृत-साहित्य के इतिहास-ग्रन्थ लिखे। अपने उद्देश्य एवं स्वरूप मे ये इतिहास-ग्रन्थ सूचना मात्र है; अतएव वे मूल्यांकन उस सीमा तक करते हैं जिस सीमा तक वे अपनी सूचना को रोचक एवं सालंकार बना सकें। दुर्भाग्यवश, संस्कृत के इहदेशीय आधुनिक अध्येता ने इन्ही ग्रन्थों को मूल्यांकन ग्रन्थ मानने की भ्रान्ति की, उनका अनुपद अनुसरण शैली एवं विषय दोनों दृष्टियों से किया

और अनजाने में ही संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन के अभाव और उसकी आवश्यकता को प्रबलतर बना दिया। इस पूरी परम्परा में एस० के० डे० और दासगुप्ता द्वारा लिखित ग्रन्थ 'ए हिस्ट्री ऑव् संस्कृत लिटरेचर' अपवाद बन कर हमारे सामने आता है।

'साहित्यशास्त्र' तथा 'इतिहास'—दोनों के मूल्यांकन का स्वतन्त्र ढंग है। साहित्यशास्त्र साहित्य के सन्दर्भ को निरपेक्षता से देखता है, इतिहास उसे युगबोध-सापेक्ष होकर देखता है। संस्कृत-साहित्य के इतिहास-ग्रन्थ यह नहीं कर रहे। कालिदास के कालनिर्धारण का व्यायाम मूल्यांकन की दृष्टि से निरर्थक नहीं होगा यदि हमारे इतिहासग्रन्थ कालिदास को किसी काल में हुआ सिद्ध करने के बाद उस काल की आर्थिक-सामाजिक-राजनीतिक स्थिति के परिप्रेक्ष में कालिदास का पुनर्मूल्यांकन भी करें। गुप्तकाल में कालिदास को हुआ सिद्ध करने के बाद कितने साहित्येतिहास के ग्रन्थ कालिदास की कला को गुप्तकाल की सामान्य कलात्मक चेतना के साथ जोड़कर दिखलाते है, या कितने इतिहास ग्रन्थ गुप्तकाल की सामाजिक चेतना का प्रतिबिम्ब कालिदास की कृतियों में देखने का प्रयास करते हैं?

(३) गत कतिपय वर्षों में संस्कृत के कुछ साहित्यकारों, कुछ साहित्यिक कृतियों एवं कुछ साहित्यिक विधाओं पर लिखे गए समालोचना-ग्रन्थ प्रकाश में आए हैं। इनमें से कुछ ग्रन्थ प्रामाणिक शोधप्रबन्धों के रूप में हैं। भारतीय काव्यशास्त्र के सिद्धान्तों के आधार पर अथवा कहीं-कहीं पाश्चात्य काव्यशास्त्रीय मतों के आधार पर उनमें कवियों अथवा ग्रन्थों की समीक्षा का प्रयास किया गया है। इस प्रयास में कुछ ग्रन्थों को विशेष मान्यता भी प्राप्त हुई है। प्रो० जॉनी का श्रीहर्ष पर, प्रो० पुसालकर का भास पर, प्रो० मीराशी का कालिदास पर, अयोध्याप्रसाद सिंह का भवभूति पर लिखित कुछ विशिष्ट मान्यता प्राप्त उत्कृष्ट ग्रन्थ हैं। मध्यकाल एवं आधुनिक काल में लिखे संस्कृत-साहित्य की समालोचना करने के कुछ प्रशस्त प्रयास भी इधर देखने में आए हैं। इस प्रकार के ग्रन्थों में डा० हीरालाल शुक्ल का **'आधुनिक संस्कृत साहित्य'**, डा० उषा सत्यव्रत का **'ट्वेण्टियथ सेन्चुरी संस्कृत ड्रामा'** डा० रामजी उपाध्याय का **'मध्यकालीन संस्कृत नाटक'** प्रतिनिधि समालोचनाग्रन्थों के रूप में रखे जा सकते हैं। इस प्रकार के समालोचना-ग्रन्थों में हम उन ग्रन्थों को भी गिन सकते हैं जो **संहिताओं, ब्राह्मणों, उपनिषदों** अथवा **पुराणों** पर लिखे गए हैं। आधुनिक समालोचना के सन्दर्भ में हम इन्हें प्रारम्भिक नियामक ग्रन्थ मान सकते हैं क्योंकि इन सभी के आधार पर भी अभी तक संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन के मानदण्डों की सर्वमान्यता तथा मूल्यांकन की किसी निश्चित दिशा अथवा दृष्टिकोण के दर्शन हमें नहीं होते हैं। वस्तुतः समालोचना की निश्चित दिशा अथवा दृष्टिकोण से ही यह स्पष्ट हो पाता है कि समीक्षा के मानदण्डों की सहायता से हमने किसी कवि अथवा ग्रन्थ की सृजनात्मकता की कोटि का किस प्रकार आकलन किया है। इन कारणों से हम कह सकते हैं कि इन समालोचना ग्रन्थों से साहित्य के मूल्यांकन का स्वरूप किसी विशेष सीमा तक स्पष्ट नहीं होता।

(४) महत्त्वपूर्ण साहित्यग्रन्थों पर लिखी टीकाओं को प्रायोगिक मूल्यांकन के दृष्टान्त के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है, परन्तु वैसा करना युक्तिसंगत नहीं होगा। वस्तुतः जिस ग्रन्थ की टीका लिखी जा रही है, उस ग्रन्थ का मूल्यांकन करना है— यह टीकाकार का प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष उद्देश्य नहीं होता। किसी ग्रन्थ विशेष को उस ग्रन्थ की भाषा से अपूर्णतः परिचित व्यक्ति या व्यक्ति समूह तक उस ग्रन्थ को सरल बनाकर पहुंचाने की इच्छा से ही टीका (अथवा अनुवाद) का जन्म होता है, उस ग्रन्थ का मूल्यांकन करने की इच्छा से नहीं।

(५) भारतीय पुराविद्या का उद्भव एवं विकास साहित्य के मूल्यांकन से किसी भी स्तर पर सम्बद्ध नही है। भारतीय पुराविद्या का सम्बन्ध केवल संस्कृत से ही नहीं है। वहाँ भी संस्कृत-साहित्य से साहित्य के मूल्यांकन के सन्दर्भ मे लगभग नहीं है। भारत अत्यन्त प्राचीन देश है, इसका इतिहास, इसकी संस्कृति, अत्यन्त प्राचीन है, अनेक दृष्टियों से भारत विश्व के अन्यान्य देशो में अन्यतम एवं अग्रणी है—इन सब का अध्ययन, और उससे सम्बद्ध सभी प्रकार की सामग्री का उपस्थापन, विश्लेषण ही भारतीय पुराविद्या के वास्तविक स्वरूप का निर्धारण करता है। उसे संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन का अस्त्र अथवा प्रतीक मानना ही इस मत को परिपुष्ट करता है कि संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन के स्वरूप की वास्तविकता से हमारा पूर्ण परिचय अभी नहीं हुआ है।

इसी स्थान पर यह बात स्पष्ट हो जानी चाहिए कि हम यह कह सकने की स्थिति में निश्चित रूप से होते है कि अमुक साहित्य का मूल्यांकन अभी नहीं हुआ है, इसके विपरीत हम यह कह सकने की स्थिति में कभी नहीं पहुँच पाते कि अमुक साहित्य का मूल्यांकन हो गया है, हम केवल मूल्यांकन की प्रक्रिया की परिधियों का ही अध्ययन कर पाते है। इसका कारण यह है कि किसी साहित्य का मूल्यांकन प्रारम्भ होकर पूर्ण हो जाने वाली स्थिति में कभी नही आ सकता। मूल्यांकन एक ऐसी परम्परा है जो निरन्तर चलती रहती है, उसमें विराम अथवा परिणति की चरम सीमा कही नहीं होती। इसका कारण भी स्पष्ट है। साहित्य का मूल्यांकन जिन सन्दर्भो के आधार पर होता है, वे दो है : (१) साहित्यिक सन्दर्भ, (२) सामाजिक सन्दर्भ। कुछ साहित्यिक एवं सामाजिक मूल्य शाश्वत होते है जबकि कुछ युगानुसारी होते हैं। उदाहरणतया, आनन्दप्राप्ति साहित्य का शाश्वत मूल्य है; पर ओज गुण, अलंकार प्रेम अथवा सपाट शैली युगानुसारी मूल्य है। इसी प्रकार समाज के भी सत्य, अस्तेय, मानवता आदि शाश्वत मूल्य है, जबकि जातिबन्धन, वर्णव्यवस्था आदि युगानुसारी है। शाश्वत मूल्यों के आधार पर साहित्य का अंकन सृजन की श्रेष्ठता की कोटि का निर्धारण करता है, जबकि युगानुसारी मूल्यों के आधार पर साहित्य की लोकप्रियता का निर्धारण होता है। युगानुसारी मूल्य शाश्वत मूल्यों की धुरी पर घूमते है जो साहित्य के मूल्यांकन के सातत्य का हेतु बनते है। इस प्रकार की निरन्तर चलती रहने वाली मूल्यांकन की प्रक्रिया में वास्तव मे कवि अथवा ग्रन्थ

की सृजनात्मकता की परीक्षा ही होती है। और वह इस आधार पर होती है कि सामाजिक परिवेश में समुद्भूत साहित्य ने किन साहित्यिक सन्दर्भों का आश्रय लेकर किस प्रकार सामाजिक सन्दर्भ के प्रति प्रतिक्रिया व्यक्त की है—क्यों धीर-ललित दुष्यन्त का आश्रय लेकर कालिदास ने प्रेम की मांसलता के प्रति उत्साह को दण्डित किया है; और क्यों धीरोदात्त राम का आश्रय लेकर भवभूति ने "जरसा अपि अहार्यो रसः" वाले गार्हस्थ प्रेम की शाश्वतता की प्रतिष्ठा की है; क्यों भास केवल कहानी मात्र को रूपक बद्ध करना चाहता है; और क्यों कालिदास उसमें कलात्मकता को भी सफलतापूर्वक अनुविद्ध कर पाता है; और क्यों मुरारिमिश्र कलात्मकता के नाम पर दुरूहता को बिखेर देता है; क्यों विश्वामित्र अथवा मधुच्छन्दा रहस्यमय हैं; और क्यों शतपथब्राह्मण सपाट है, रहस्यात्मकता से सम्पन्न होते हुए भी सपाट है; क्यों उपनिषद् दर्शनाभिभूत है और क्यों पुराण कथाभिभूत है ? ये सभी अनुत्तरित प्रश्न हमें इसी निष्कर्ष की ओर ले जाते हैं कि संस्कृत-साहित्य की प्रत्येक विधा का, प्रत्येक कवि का और प्रत्येक कृति का मूल्यांकन अभी होना शेष है।

इस प्रकार संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन अभी नहीं हुआ है, यह प्रतिज्ञा वाक्य दो परिस्थितियों से निष्कृष्ट है : एक परिस्थिति यह है कि वर्तमान काल में संस्कृत-साहित्य के प्रायोगिक समालोचन की सर्वमान्य परम्पराओं की तीव्र अनुपस्थिति है, दूसरी परिस्थिति यह है कि वर्तमान काल में संस्कृत अध्येताओं में साहित्य के प्रायोगिक समालोचन के प्रति रुचि अथवा प्रयास में विशेष शक्ति नहीं है। संस्कृत अध्येता की वर्तमान स्थिति की परम्परा कुछ सौ वर्ष ही पुरानी प्रतीत होती है। भूतकाल में संस्कृत जगत् में साहित्य का सृजन एवं मूल्यांकन—ये दोनों प्रक्रियाएँ सम्भवतः साथ साथ चलती थीं। इसके सुष्ठु प्रमाण हमें प्राप्त होते हैं। साहित्य-शास्त्रीय ग्रन्थों की एक लम्बी प्रगतिशील परम्परा इस बात का सर्वाधिक जीवन्त प्रमाण है। निरन्तर सूक्ष्म से सूक्ष्मतर चिन्तन की ओर उन्मुख संस्कृत-साहित्य-शास्त्रीय सिद्धान्त इस बात की स्पष्ट कल्पना प्रस्तुत करते हैं कि आलोचना विशेषज्ञों की गोष्ठियों में सिद्धांतों के आधार पर साहित्य का अंकन एवं साहित्य के आधार पर सिद्धांतों का पुनर्निर्धारण निरन्तर होता रहा। कालिदास अपने ग्रन्थों के मूल्यांकन की समकालीन परम्परा की ओर बार-बार संकेत करते हैं। अभिज्ञानशाकुन्तल की प्रस्तावना में वे अपने नाटक को विद्वानों के लिए प्रस्तुत करते हैं—"आपरितोषाद् विदुषां न साधु मन्ये प्रयोगविज्ञानम्"[1]। इसी नाटक के भरतवाक्य में इस कवि ने सुपठित विद्वानों की वाणी की अभिवृद्धि की कामना की है "सरस्वती श्रुतमहतां महीयताम्"[2]। रघुवंशमहाकाव्य के प्रारम्भ में ही कवि

१. अभिज्ञानशाकुन्तल, १।२
२. वही, ७।३४

ने सत् और असत् के निर्णायक विवेकशील आलोचकों से अपने काव्य की अग्नि-परीक्षा का निवेदन किया है—"तं सन्तः श्रोतुमर्हन्ति सदसद्व्यक्तिहेतवः"[1] इसी प्रकार "पुराणमित्येव न साधु सर्वं न चापि काव्यं नवमित्यवद्यम्"[2] के उद्‌गाता कवि कालिदास ने मानो समालोचकों को यह मन्तव्य दिया है कि नया काव्य केवल नयी कृति होने के कारण मूल्यांकन का अपात्र नही बनना चाहिए। रूपककार भवभूति सम्भवतः अपने जीवन मे ही उत्साह भंजक मूल्यांकन का शिकार बन गया होगा, पर वह अपनी सारस्वत शक्तिमत्ता से समालोचकों की अपेक्षा अधिक आश्वस्त था, अतः उसने विपरीत समालोचना का उत्तर भी अपने मालतीमाधव प्रकरण की प्रस्तावना में दे दिया। श्रीहर्ष को तो अपने नैषधकाव्य के मूल्यांकन और तज्जन्य प्रतिष्ठा के लिए बहुत अधिक प्रयास करने पड़े और अन्ततः कश्मीर मे जाकर उसे सफलता प्राप्त हुई, यह हम परम्परा से जानते है। बाण ने अपने गद्यकाव्य कादम्बरी के आमुख-श्लोकों में इस प्रकार की समालोचना का विशद उपन्यास किया है और मूल्यांकनकर्त्ता समालोचको के दो वर्ग भी बनाए हैं : एक वर्ग उन आलोचकों का है जो किसी कृति मे दोपदर्शन को ही समालोचना मानते है, और दूसरे आलोचक वे हैं जो गुणदोष के तटस्थ विश्लेपण पर बल देते है—"सुभाषितं हारि विशत्यधो गलान्न दुर्जनस्यार्करिपोरिवामृतम् । तदेव धत्ते हृदयेन सज्जनो हरिर्महारत्नमिवातिनिर्मलम्"[3] । बाणभट्ट का पुत्र भूषणभट्ट तो इस प्रकार के समालोचन की परिस्थिति से इतना अधिक प्रभावित था कि उसने अपूर्ण कादम्बरी को पूर्ण करने के अपने प्रयास को बहुत ही विनयपूर्ण शब्दावली में अभिव्यक्त किया है—"याते दिवं पितरि तद्वचसैव सार्धं । विच्छेदमाप भुवि यस्तु कथाप्रबन्धः। दुःखं सतां तदसमाप्तिकृतं विलोक्य । प्रारब्ध एव स मया न कवित्वदर्पात् ।"[4]

ऊपर कुछ उदाहरण दिए गए है। इनमें अन्य अनेक उदाहरणों का प्रगुणन हो सकता है। इस आधार पर हम कुछ निष्कर्ष प्राप्त करने की स्थिति में पहुँच गए हैं : प्राचीन काल में प्रायोगिक मूल्यांकन की परम्परा निश्चित रूप से वर्तमान थी; यह मूल्यांकन लिखित रूप में प्रायः नही था और गोष्ठी आदि में ही रूपायित होता था; मूल्यांकन की प्रक्रिया में से सफलतापूर्वक उत्तीर्ण होने की भावना कवि को यथासम्भव श्रेष्ठ साहित्यरचना की प्रेरणा देती रहती थी; क्रमशः मूल्यांकनकर्त्ता मठाधीश के पद को प्राप्त हो गया और अपनी प्रतिक्रिया का मूल्य मांगने की स्थिति

१. रघुवंश, १।१०
२. मालविकाग्निमित्र, १।२
३. कादम्बरी, (कथामुख), ७
४. वही, (उत्तर भाग), ४

में पहुँचकर तटस्थ गुणदोष-विवेचन के स्थान पर दोषदर्शन की हेय परिस्थिति उत्पन्न करने लग गया। पर इसके साथ ही तस्वीर का दूसरा पहलू भी है। प्राचीन काल में प्रायोगिक मूल्यांकन की परम्परा का लिखित रूप न ले पाना उसकी प्रौढि-हीनता को भी प्रमाणित करता है। **"माघे सन्ति त्रयो गुणाः"** जैसे अपरिपक्व मूल्यांकनपरक फ़तवे यह सिद्ध करते हैं कि इस प्रकार की समीक्षा-परम्परा प्रौढ विवेचन पर आधारित कम तथा व्यक्तिगत रुचिपरक, प्रशंसापरक या निन्दापरक ही अधिक थी। ऐसा प्रतीत होता है कि इस प्रायोगिक मूल्यांकन का नेतृत्व असहृदय काव्यशास्त्राभ्यासजड लोग ही अधिकतर करते थे। अन्यथा भारवि और श्रीहर्ष जैसे कवित्वसम्पन्न व्यक्ति चित्रकाव्य लिखने को शायद अनिवार्य जैसा न मानते।

मूल्यांकन करने की यह परम्परा कब विलुप्त हो गई, इसे बताना कठिन नहीं। विदेशी आक्रमण जब भारत के अन्तस्तल तक बार बार होने लग गए, कुछ अनपढ़ एवं धर्मान्ध आक्रमणों ने जब ग्रन्थागारों एवं संस्कृति केन्द्रों को अग्निसात् किया तो स्वभावतः नूतन-सृजन एवं स्वतन्त्र मूल्यांकन के लिए आवश्यक राजनीतिक एवं सामाजिक सुस्थिरता के अभाव ने आसन्नविलोप वाङ्मय की सुरक्षा के लिए समाज के प्रबुद्ध वर्ग को कटिबद्ध किया। इसी कालचक्र में कुछ ऐसा परिणाम सामने आया कि जहाँ पहले सृजन, मूल्यांकन और सृजन की स्वाभाविक प्रक्रिया चल रही थी, वहां इस प्रक्रिया को वाङ्मय के कण्ठस्थीकरण और संरक्षण की प्रक्रिया ने स्थानापन्न किया। इस प्रकार संस्कृत-साहित्य के प्रायोगिक मूल्यांकन की परम्परा अपने लिखित प्रारूपों के अवशेषों को छोड़े बिना ही विलुप्त हो गई और अपने अस्तित्व से भी वर्तमान अध्येता को अपरिचित बना गई।

संस्कृत-साहित्य जैसे श्रेष्ठ साहित्य का अध्येता उसके मूल्यांकन के प्रति उदासीन है, अथवा मूल्यांकन की प्रक्रिया से अपरिचित है अथवा उसके अशक्त मूल्यांकन में लीन है तो इस प्रकार की विशेष परिस्थिति के विशेष कारण भी होने चाहिएं। निश्चित ही उसका सर्वप्रमुख और मूलभूत कारण संस्कृत अध्येता के सामने उत्पन्न साहित्य के स्वरूपनिर्धारण का सकट है। कहना न होगा कि वाङ्मय से साहित्य को अलग न कर पाने का मुग्धबोध ही संस्कृत अध्येता को उसके मूल्यांकन के प्रति भी उदासीन बनाए हुए है और उसके साहित्य-चिन्तन को भटकाव की स्थिति में डाले हुए है। इसके साथ ही कुछ और कारण भी गिनाए जा सकते हैं—मूल्यांकनकर्त्ता की मनः स्थिति और सामाजिक स्थिति; मूल्यांकन प्रक्रिया के प्रशिक्षण का अभाव; तथा पुराविद्या का अत्याग्रह। इस समस्त हेतु परम्परा का विवेचन करना आवश्यक है।

सर्वप्रथम हम साहित्य के स्वरूप-निर्धारण के संकट के प्रश्न पर विचार करते हैं। हमने ऊपर लिखी पंक्तियों में इसे वर्तमान काल में संस्कृत-साहित्य के

'असूल्यांकित' रहने का मूलभूत कारण माना है। इस कारण को बहुत सूक्ष्मता से समझने की आवश्यकता है। इस दृष्टि से 'साहित्य' और 'वाङ्मय' के तारतम्य की गहराई में जाना जरूरी है। थोड़े से शब्दों में कहा जाए तो 'वाङ्मय' किसी भी भाषा में लिखित समस्त ग्रन्थ-समुदाय का नाम है जबकि 'साहित्य' शब्द से हमारा अभिप्राय उन विशिष्ट ग्रन्थों से है जिनमें सामाजिक सन्दर्भ को विशिष्ट कलात्मक ढाँचे में इस प्रकार ढाल दिया गया है जो अन्ततः समाज को व्यापक सुख और पाठक को कलात्मक आनन्द प्रदान कर सके। प्रत्येक भाषा में, अन्य छोटे-मोटे ग्रन्थों को छोड़ दें तो मुख्य रूप से तीन प्रकार के ग्रन्थों की रचना की सम्भावना रहती है—कुछ ग्रन्थ ऐसे होते हैं जो प्रकृति के विभिन्न रूपों के तथ्यात्मक अध्ययन से सम्बद्ध होते हैं, इन्हें हम वैज्ञानिक ग्रन्थ अथवा 'विज्ञान' कह सकते हैं; दूसरे प्रकार के ग्रन्थों का सीधा सम्बन्ध मनुष्य के दैनिक जीवन से, उसके आचार-विचार से, विधि-विधान से, वाणिज्य-व्यवसाय आदि से होता है, ऐसे ग्रन्थों को आधुनिक परिभाषावलि में 'मानविकी' कहते हैं, तीसरे प्रकार के ग्रन्थ विशुद्ध 'साहित्य' होते हैं जिनका उल्लेख हमने अभी ऊपर किया है। संस्कृत माध्यम से लिखित वाङ्मय के परिप्रेक्ष में कहा जाए तो अष्टांगहृदय, चरकसंहिता, आर्यभटीयम्, आदि विज्ञान ग्रन्थ हैं। मनुस्मृति, अर्थशास्त्र, राजतरंगिणी आदि मानविकी ग्रन्थ हैं, शुनःशेप देवरात आदि के सूक्त, वाल्मीकि की रामायण, अथवा कालिदास का अभिज्ञानशाकुन्तल साहित्य ग्रन्थ हैं। जब हम साहित्य के मूल्यांकन की बात करते हैं तो स्वभावतः ही हमारा सम्बन्ध केवल उस कोटि के ग्रन्थों से होता है जिस कोटि में कालिदास का अभिज्ञानशाकुन्तल सन्निविष्ट है।

इस प्रकार साहित्य, मानविकी और विज्ञान—इन तीनों के ही सम्मिलित रूप से वाङ्मय अभिप्रेत होता है। सामान्यतः साहित्य के मूल्यांकन की समस्याओं पर विचार करते समय इस प्रकार की समस्या का उठना बड़ा ही अस्वाभाविक और कुछ सीमा तक अज्ञानता का परिचायक भी लग सकता है। पर संस्कृत-साहित्य की समीक्षा की समस्याओं पर विचार करते समय इस समस्या का विशद विश्लेषण आवश्यक है।

यह समस्या क्या है? संस्कृत का वर्तमानकालिक आलोचक जब भी संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन करता है तो वह संस्कृत-वाङ्मय का ही एक विशिष्ट अन्दाज में अध्ययन कर रहा होता है। 'संस्कृत-साहित्य का इतिहास', इस विषय पर अद्यावधि लिखे गए लगभग सभी ग्रन्थ संस्कृत 'वाङ्मय' के इतिहास-ग्रन्थ बनकर रह गए हैं। वस्तुतः हम आजकल संस्कृत-साहित्य को संस्कृत-वाङ्मय से अविच्छिन्न मान बैठे हैं। ऐतिहासिक दृष्टि से इस परम्परा का सूत्र पकड़ना कठिन नहीं।

आजकल के विश्वविद्यालयों की उद्भावना से पूर्व अध्ययन का एक विशिष्ट रूप इस देश में प्रचलित था। यह रूप पाठशालाओं का रूप था जो प्राचीन गुरु-

कुलों अथवा विद्याश्रमों का भग्नावशेष था। क्वचित्-क्वचित् यह रूप आज भी प्रचलित है। विद्या के प्राचीनतम केन्द्र गुरुकुल—अथवा आज की भाषा के विश्वविद्यालय—कृतज्ञ शासकों द्वारा सम्पोषित थे और विद्या के अध्ययन, मनन और उपन्यास में पूरी तरह से स्वतन्त्र थे, यह हम इतिहास से जानते हैं। नालन्दा, तक्षशिला, तथा प्राचीन ग्रन्थों में प्राप्य अन्यान्य संकेत इस स्थिति को स्पष्ट करते हैं। परन्तु भारतीय इतिहास के संघर्षकाल में—जिसे आज का इतिहासकार भारतीय इतिहास का मध्ययुग कहना अधिक पसंद करता है—राज्याश्रय की समाप्ति इन प्राचीन विद्याकेन्द्रों के क्रमशः क्षरण और अन्ततोगत्वा अवसान का कारण बनी। इन महान् विद्याकेन्द्रों के भग्नावशेषों पर समाज के उत्तरदायी समृद्धवर्ग ने पाठशालाओं की प्रतिष्ठा की। आजकल की विश्वविद्यालयीय प्रणाली की उद्भावना ने ऐसी शालाओं की संख्या एवं महत्ता मे परिवर्तन ला दिया।

संस्कृत का परम्परागत अध्येता इन तीन प्रकार के विद्याकेन्द्रों से सम्बद्ध रहा है। प्राचीनकेन्द्रों में इस अध्येता का रूप भव्य रहा होगा – यह हम केवल इस रूप की मधुर प्राचीनता के कारण नहीं कह रहे हैं। वर्तमानकाल में संस्कृत का जितना वाङ्मय प्राप्त होता है, इसका विभागानुसार योग, क्षेम, परिवर्तन, परिवर्धन, विशेषीकरण आदि इसी अध्येता ने किया है अन्य किसी ने नहीं—यह संस्कृत के परम्परागत अध्येता की प्राचीन किन्तु अब नष्टप्राय भव्य प्रतिमा से हमारा परिचय करवाता है। इन प्राचीन विद्याकेन्द्रों से निकलकर जब संस्कृत का परम्परागत अध्येता पाठशाला में पहुंचा तो उसने फिर कुछ महान् कार्य किया। विपरीत राजनीतिक, आर्थिक और सामाजिक परिवेश में रहकर उसने उपलब्ध वाङ्मय का योगक्षेम ही किया। उसका परिवर्धन एवं आधुनिकीकरण उसने विशेष नहीं किया। इसी कालखण्ड में आकर संस्कृत के इस परम्परागत अध्येता ने योग-क्षेम की प्रक्रिया से एकाकार होकर एक नूतन मनोवृत्ति का विकास किया। यह मनोवृत्ति—जो उसके लिए सहज, आवश्यक और महत्त्वपूर्ण थी—इस प्रकार की थी : 'मैं संस्कृत का अध्येता हूं; अतः संस्कृत में उपनिबद्ध समस्त वाङ्मय का योगक्षेम मेरा धर्म है।' संस्कृत का परम्परागत अध्येता पाठशाला से निकलकर जब विश्वविद्यालय में पहुँचा तो इस मनोवृत्ति को विरासत में लेकर पहुंचा। और, यहीं आकर वह विरासत में मिली इस मनोवृत्ति के भंवर में ऐसा फंसा कि वह आजतक उसी भँवर में घूम रहा है।

संस्कृत का विद्यार्थी होने के नाते संस्कृत में उपनिबद्ध समस्त वाङ्मय के अध्ययन-अध्यापन की जिम्मेवारी ओढ़ने वाला संस्कृत का परम्परागत अध्येता यह भूल जाता है कि यदि भारत का प्राचीन ज्ञान-विज्ञान आदि संस्कृत में उपनिबद्ध हैं तो यह एक मात्र संयोग ही है कि वह संस्कृत में लिखा है, क्योंकि संस्कृत एक लम्बे अरसे तक भारत में सभी प्रकार की लेखकीय अभिव्यक्ति का माध्यम रही है।

पर संस्कृत में लिखा होने के कारण, और मैं संस्कृत का विद्यार्थी होने के कारण, मुझे संस्कृत में लिखे समस्त ज्ञान विज्ञान का अध्ययन स्वाभाविक रूप से करना ही चाहिए—यह तर्क प्रबुद्ध चित्त को उसी प्रकार से समाश्वस्त नहीं कर पाता जिस प्रकार वह स्थिति कि जिसमें अंग्रेजी साहित्य का विद्यार्थी यह बचकानी जिद पकड़ बैठे कि अंग्रेजी भाषा में उपनिबद्ध समस्त ज्ञान विज्ञान—चाहे वह फिर रसायन-शास्त्र हो या राजनीतिशास्त्र हो—के अध्ययन-अध्यापन की जिम्मेवारी मेरे ऊपर स्वयमेव आ जाती है क्योंकि वह सब अंग्रेजी में लिखा है। इस प्रकार परम्परागत रूप से मिली वाङ्मयपरकता हमें साहित्य, साहित्य का मूल्यांकन, मूल्यांकन के मानदण्ड—इस समग्र परिज्ञान के नित्यनूतनशोध से प्राय. विरक्त ही रखती है।

संस्कृत के वर्तमानकालिक 'अमूल्यांकन' का कारण संस्कृत अध्येता की वर्तमान मनःस्थिति और सामाजिक परिस्थिति में खोजा जा सकता है। यह एक असन्दिग्ध तथ्य है कि साहित्य के मूल्याकन में मूल्याकनकर्त्ता का स्तर एवं चिन्तन की दिशा बहुत अधिक प्रभाव डालते है। जिस प्रकार सृजनकर्त्ता की भावसत्ता और भावस्तर सृजन और उसकी श्रेष्ठता की कोटि का निर्धारण करते हैं, उसी प्रकार मूल्यांकन की चिन्तनसत्ता एवं चिन्तनस्तर मूल्यांकन और उसकी श्रेष्ठता की कोटि का निर्धारण करते है। इस परिप्रेक्ष में संस्कृत साहित्य के अर्वाचीन मूल्यांकन-कर्त्ता की मनः स्थित्ति का अध्ययन करे तो एक बड़ी ही विचित्र स्थिति का सामना करना पड़ता है। संस्कृत-साहित्य का मूल्याकनकर्त्ता संस्कृत का परम्परागत अध्येता है। मूल्याकन की दृष्टि से उसकी चिन्तनसत्ता एवं चिन्तनस्तर विपरीत परिस्थितियों में आकठ फंसे हुए व्यक्ति का है। इस प्रकार के मूल्यांकनकर्त्ता का स्वरूप-विश्लेषण अत्यन्त आवश्यक है, क्योंकि उसका स्वरूप सस्कृत-साहित्य के मूल्याकन का स्वरूप निर्धारित करने में बहुत महत्त्वपूर्ण हेतु सिद्ध हो रहा है। संस्कृत-साहित्य के वर्तमान मूल्यांकनकर्त्ता का सही एवं सर्वाङ्गीण विश्लेषण अरुचिकर एवं अमनोहारी हो सकता है, पर यह हमारी आलोचकीय अनिवार्यता एवं विवशता है।

यदि बिलकुल स्वच्छ भाषा में कहें तो संस्कृत-साहित्य का वर्तमान मूल्यांकन-कर्ता कुछ विरोधी तत्त्वों का सम्मिश्रण बन गया है। यह अध्येता वर्तमानकाल मे जी रहा है। किन्तु वर्तमान की अनुभूति से दूर है; यह अध्येता काल की नूतनता मे जी रहा है किन्तु अपने अध्ययन को इस नूतनता से न जोड़ पाने के कारण प्रतिगामी निश्चलता में जी रहा है; यह अध्येता संस्कृत साहित्य का विद्यार्थी है किन्तु साहित्य के स्वरूप से प्रायः अपरिचित है; यह मूल्यांकनकर्त्ता वर्तमान काल में रहकर संस्कृत को सभी भाषाओं की जननी कहता है किन्तु संस्कृत के अतिरिक्त अन्य भाषाओं के साहित्य की अज्ञानता की निशा में ऊंघ रहा है; विविध विरोधों के सम्मिश्रण की प्रतिमा बना यह अध्येता संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन से दूर रहकर संस्कृत के प्रचार-प्रसार के लिए कुछ संवेदनशील सत्ताकेन्द्रों

में विज्ञापन लगाता फिर रहा है; "संस्कृतेनैव संस्कृतिः" के मिथ्या दम्भ में जीने वाला यह अध्येता संस्कृति की तथाकथित प्राचीन गरिमा को पुनः प्रतिष्ठित करने के प्रयासों में लीन है; सदियों से 'सुद्ध्युपास्यः' की रूपसिद्धि करता करवाता हुआ यह अध्येता ज्ञान की प्रायोगिकता और निरन्तरता से अपरिचितवत् हो गया है; "तत्र गन्धवती पृथ्वी, सा द्विविधा, नित्या अनित्या च" आदि पढ़ने-पढ़ाने वाला यह अध्येता भारतीय ज्ञान को विश्वव्यापी नित्यप्रगतिशाली ज्ञान से जोड़ पाने में असफल रहा है; मनुस्मृति में लिखे ब्रह्मचारी के कर्त्तव्यों को पढ़ते-पढ़ाते भी यह अध्येता अपने इस प्रकार के स्वाध्याय की अप्रासंगिकता से थका नहीं है।

संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन का उत्तरदायित्व जिस पर है, यह उसकी मनःस्थिति का विश्लेषण है। उस प्रकार की चिन्तनसत्ता वाले मूल्यांकनकर्त्ता का सामाजिक स्तर उसके चिन्तनस्तर को प्रभावित कर रहा है। यह आधुनिक अध्येता निरन्तर अपनी ऐहिक सत्ता को चलाए रखने के लिए छात्रों की खोज के लिए विवश है, यद्यपि यह आधुनिक अध्येता संसार के अत्यन्त श्रेष्ठ साहित्य का विद्यार्थी है, पर इस अध्येता की सामाजिक स्थिति क्या एक साहित्य के विद्यार्थी की है? इसका उत्तर निश्चित रूप से नकारात्मक है। इसके विपरीत इसकी सामाजिक प्रतिभा एक पुरोहित की है। जिससे यह आशा की जाती है कि वह सभी प्रकार के धार्मिक कृत्य करवा पाने में समर्थ होगा। इससे भी अधिक इस अध्येता की प्रतिभा एक 'फालतू' आदमी जैसी समझी जाती है; अर्थात् यह मान लिया जाता है कि यदि उसे राष्ट्रीय रंगमंच से हटा दिया जाए तो राष्ट्रीय नाटक से कथानक का विकास पूर्णतया अप्रभावित रहेगा।

संक्षेप में, संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकनकर्त्ता की मनःस्थिति और सामाजिक-स्थिति ने इसकी चिन्तनसत्ता और चिन्तनस्तर को बहुत अधिक कमजोर बना दिया है। ब्राह्मण-ग्रन्थों, पुराण-साहित्य, कथा, मुक्तक जैसी साहित्य-विधाओं के मूल्यांकन के सन्दर्भ में कहा जाए तो यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि कुछ क्षेत्रों में संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन चिन्तनसत्ता के अभाव का ही शिकार हो गया है। यहीं पर आकर हम यह कह सकने की स्थिति में आ जाते हैं कि-संस्कृत का आधुनिक अध्येता संस्कृत-साहित्य, उसके मूल्यांकन और मूल्यांकन के मानदण्डों के प्रति चिन्तनसत्ता एवं चिन्तन की दुर्बलता के कारण लगभग अजागरूक हो गया है।

साहित्य-मूल्यांकन के उचित प्रशिक्षण का अभाव भी संस्कृत-साहित्य के वर्तमान 'अमूल्यांकन' की कारणपरम्परा में रखा जा सकता है। जहाँ साहित्य-रचना के लिए जन्मजात प्रतिभा का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थान है वहां साहित्य की मूल्यांकनक्षमता प्रधान रूप से अर्जित कर सकने योग्य होती है। वस्तुतः साहित्य का मूल्यांकन कर सकने के लिए सहृदयता एवं प्रशिक्षण—

दोनों समान रूप से आवश्यक है। इन दोनों के साथ-साथ मूल्यांकन की तकनीक अपना विशिष्ट स्थान सदैव बनाए रखती है। स्पष्ट ही, साहित्य का मूल्याकन प्रशिक्षण की महती अपेक्षा रखता है। विश्व में प्रत्येक उस साहित्य का मूल्याकन उच्चकोटि का होता है, जहा मूल्याकन का प्रशिक्षण उच्चकोटि का होता है। आधुनिक काल मे अंग्रेजी साहित्य और हिन्दी साहित्य के उच्चकोटि के मूल्यांकन का यह उल्लेखनीय आधार है।

इस आलोक में संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन की हीनता का कारण हमारे सामने स्पष्ट हो जाता है। इस हीनता को उदाहृत करना कठिन नही है। संस्कृत में विरचित प्रबन्ध-साहित्य दो प्रमुख ग्रन्थों में समाविष्ट है :—रामायण और महाभारत। परन्तु संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन की अवस्था के अनुरूप अभी तक संस्कृत-अध्येता का अध्ययन कालनिर्धारण अथवा प्रक्षेपांशनिर्धारण की बहस तक ही सीमित है। प्रबन्धकाव्य (ऐपिक) का प्रबन्धत्व का निर्धारण एवं उसके प्रबन्धत्व की श्रेष्ठता की कोटि का निर्धारण किन मान दण्डों पर आधारित होना चाहिए—इस प्रकार के विशुद्ध समीक्षात्मक प्रश्नों का विचार होना अभी अवशिष्ट है। अतः यदि संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकन अभी उच्च स्तर तक नही पहुँच पाया है तो इसका कारण भी यही है कि संस्कृत-साहित्य के विद्यार्थी को उसका प्रशिक्षण भी विशेष ऊचे स्तर का प्राप्त नही होता।

मूल्याकन का प्रशिक्षण—इससे हमारा अभिप्राय उस अध्ययनप्रणाली से है जिस प्रणाली के अन्तर्गत हम साहित्य का अध्ययन करते हैं, पूर्ववर्ती समालोचकों द्वारा प्रस्तुत उस साहित्य के मूल्यांकन का अन्वेषण करते हैं और परिणामत. हम अपने आपको प्रत्यग्र एवं नूतन मूल्यांकन के लिए प्रशिक्षित करते हैं। हमारा संकेत स्पष्ट रूप से विश्वविद्यालयीय और उस स्तर के अध्ययन-अध्यापन की ओर है, जहाँ हम इस प्रकार का प्रशिक्षण प्राप्त कर सकने की स्थिति में होते है।

संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन के प्रशिक्षण के लिए वाछनीय विश्वविद्यालयीय अध्ययन के बहुत कम अवसर मिलते है। यद्यपि मात्रीय दृष्टि से संस्कृत साहित्य के विश्वविद्यालयीय अध्ययन के अवसर अन्य किसी भी भाषा के साहित्य से कम नही मिलते, तथापि गुणीय दृष्टि से उन अवसरों को साहित्य पर कम और साहित्येतर वाङ्मय पर अधिक व्यय किया जाता है। इन अवसरों का एक थोड़ा सा अंश ही हम साहित्य के अध्ययन में लगा देते हैं, और अधिकांश का व्यय व्याकरण-शास्त्र, इतिहास, संस्कृति, दर्शनशास्त्र, भाषाविज्ञान, धर्मशास्त्र, विधिशास्त्र और कुछ हद तक ज्योतिष, आयुर्वेद आदि विज्ञान एवं मानविकी के अध्ययन-अध्यापन में कर देते हैं। इसे हम सही शब्दों में साहित्य के अध्ययन की दुरवस्था ही कह सकते है। परिणामस्वरूप, संस्कृत का विद्यार्थी शोधपूर्व अथवा शोध—किसी भी स्तर पर

साहित्य के मूल्यांकन का सही प्रशिक्षण प्राप्त नहीं कर पाता। वस्तुतः वह अपने आपको सही अर्थों में साहित्य का विद्यार्थी ही अनुभव नहीं कर पाता। और अधिक सही शब्दों में कहें तो वह कभी भी कहीं भी यह बता पाने में असमर्थ होता है कि वह किस विषय का विद्यार्थी है।

इन कारणों के साथ-साथ, पुराविद्या का अत्याग्रह संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन के अभाव का चौथा महत्त्वपूर्ण कारण बनकर हमारे सामने आता है। संस्कृत साहित्य के वर्तमान अध्येता की वाङ्मयपरक दृष्टि जहाँ उसे साहित्यविमुख बना देती है वहाँ वह उसे पुराविद्या में ही सन्तुष्टि प्रदान करती है। संस्कृत साहित्य का वर्तमान विद्यार्थी वास्तव में पुराविद्या का विद्यार्थी बन गया है। इसलिए जब वह साहित्य का अध्ययन करने बैठता भी है तो वह प्रायः किसी कर्त्ता अथवा कृति के कालनिर्धारण, स्थाननिर्धारण, विषयसूची, तत्कालीन समाज का (सतही) चित्रण आदि तक अपने आपको सीमित कर देता है। यद्यपि किसी साहित्य के मूल्यांकन में इन सभी विषयों का अपना महत्त्व है, पर हम यह भली प्रकार से जानते हैं कि संस्कृत-साहित्य के विद्यार्थी ने अब इन विषयों को स्वतन्त्र विषय बना लिया है और वह इनका अध्ययन मूल्यांकन के संदर्भ में नहीं करता।

इस प्रकार संस्कृत-साहित्य की समीक्षा की समस्याओं के अध्ययन में संस्कृत अध्येता का साहित्य के स्वरूपनिर्धारण का संकट बहुत महत्त्वपूर्ण तथ्य के रूप में हमारे सामने आता है। यह संकट कुछ अन्य उपरिनिर्दिष्ट परिस्थितियों से प्रगुणित होकर साहित्य के मूल्यांकन के संकट को विभिन्न आयामों में अभिव्यक्त कर रहा है। संस्कृत-साहित्य के स्वरूपनिर्धारण का संकट निम्नलिखित परिस्थितियोंके रूप में परिणत हुआ है।

१. संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन को वर्तमानकालीन ठोस परम्परा के अभाव के कारण संस्कृत-अध्येता ने अभी जीवन-मूल्यों एवं साहित्य-मूल्यों के विशद एवं सतत विवेचन करते रहने की प्रवृत्ति को विकसित नहीं किया है। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, जीवन एवं साहित्य के कुछ मूल्य शाश्वत होते हैं और कुछ युगानुसारी होते हैं जिनका विशेषकर युगानुसारी मूल्यों का प्रत्येक युग में विवेचन करते रहना आवश्यक होता है। अन्यथा, साहित्य के अस्तित्व का संकट उत्पन्न हो जाता है। शायद, संस्कृत-साहित्य के समाज से कट जाने का जो संकट इस समय आ खड़ा हुआ है, उसके मूल में यही कारण काम कर रहा है।

२. साहित्य-विमुख दृष्टि का दूसरा परिणाम मूल्यांकन के मानदण्डों के विश्लेषण के अभाव के रूप में सामने आया है। आचार्य भरत से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तक साहित्य के मूल्यांकन के मानदण्डों के विश्लेषण की जिस अविच्छिन्न प्रगतिशील परम्परा के दर्शन हमें होते हैं वह परम्परा अब प्राचीन सिद्धान्तों के

पुनराख्यान मात्र में प्रतिगामी स्वरूप धारण कर रही है। और, संस्कृत-अध्येता मानदण्डों के सृजनात्मक विश्लेषण के प्रति मानो उदासीन हो गया है। प्राचीन सिद्धान्तों का पुनराख्यान प्रतिगामी हो जाता है। संस्कृत-साहित्य का मूल्यांकनकर्त्ता इसी प्रतिगामी चिन्तन का पुरस्कर्त्ता वन गया है।

३. साहित्य के मूल्य एवं मूल्यांकन के मानदण्ड—इस पर नूतन चिन्तन के अभाव ने एक नवीन समस्या को जन्म दिया है। वह समस्या संस्कृत साहित्य की अभिव्यंजना की विधाओं के स्वरूपनिर्धारण की है। संस्कृत साहित्य में अभिव्यंजना की कितनी शैलियाँ अथवा विधाएँ हैं, इसका निर्धारण हम अभी तक नहीं कर पाए हैं। क्या मन्त्र एवं ब्राह्मण, उपनिषद एवं पुराण स्वतन्त्र शैलियाँ है अथवा नहीं; यदि वे स्वतन्त्र विधाएं हैं तो क्यों है, यदि नहीं है तो क्यों नहीं है—ये सभी प्रश्न संस्कृत-साहित्य की स्वतन्त्र मूल्यांकन परम्परा प्रारम्भ न होने के कारण प्रश्न ही वन कर रह गए है। यह वास्तव मे वहुत आश्चर्य का विषय है कि संस्कृत-साहित्य जैसे अत्यन्त प्राचीन, अत्यन्त विशाल एवं अत्यन्त श्रेष्ठ साहित्य की अभिव्यंजना की विधाओं का सर्वसम्मत समाधान हमारे पास नही है।

४. जिस प्रकार संस्कृत-साहित्य की अभिव्यंजना की विधाओं का निर्धारण अभी शेष है, उसी प्रकार संस्कृत-साहित्य के मूल्याकन की किसी सर्वमान्य परम्परा के अभाव ने संस्कृत-साहित्य के युगविभाजन के प्रश्न को अधर में लटका रखा है। विना उचित युगविभाजन के हम साहित्य-सृजन के सामाजिक सन्दर्भ को नही जान पाते जो अन्ततोगत्वा मूल्यांकन की समस्या को उत्पन्न करता है।

५. वेद क्या है, क्या ब्राह्मण-ग्रन्थ वास्तव में वेदव्याख्यामात्र हैं, उपनिषदों को वेदान्त कहने की प्रासंगिकता क्या है, छह शास्त्र (शिक्षा, कल्प, व्याकरण निरुक्त, ज्योतिष एवं छन्द) वेदाङ्ग क्यों हैं, क्या महाभारत वास्तव में पंचम-वेद और काव्यशास्त्र सप्तम-वेद है, क्या पुराण वास्तव में वेद का उपबृंहण करते है,—ये कुछ ऐसे सवाल हैं जो वेदों के साहित्यिक मूल्यांकन के अभाव में वहुत प्रचण्ड हो रहे हैं अथवा वेदों के महत्त्वप्रतिपादन की आड़ में उत्तरवर्त्ती साहित्य के अध्ययन एवं मूल्यांकन को छिपाने के लिए उस साहित्य की वेद-सम्बद्धता का आश्रय लिया गया? अथवा इसके पीछे कोई और ही कारण है?—साहित्य के सतत मूल्यांकन की परम्परा के अभाव ने इन प्रश्नों को अनुत्तरित ही छोड़ दिया है।

६. प्राचीन युग में बौद्ध एवं जैन मतावलम्वी साहित्यकारों को ब्राह्मण-प्रधान भारतीय समाज ने अवहेलित किया है। इन साहित्यकारों के काव्य-नाटक कथा ग्रन्थों में कलात्मकता के स्थान पर उपदेशात्मकता को कुछ अधिक वल देने की प्रवृत्ति ने भी इन ग्रन्थों को कुछ कम प्रसिद्ध रखा है। पर वर्तमान मूल्यांकनकर्त्ता की साहित्य-विमुख दृष्टि ने इस समग्र साहित्य की समीक्षा कर सम्पूर्ण संस्कृत साहित्य में ओतप्रोत रूप में इसका स्थान-निर्धारण नही किया है। पार्श्वाभ्युदय, वरांगचरित,

सौन्दरनन्द, दिव्यावदान, जातकमाला आदि ग्रन्थों को संस्कृत का सामान्य विद्यार्थी आज केवल जैन और बौद्ध साहित्य के रूप में जानता है, मेघदूत, नैषध, गङ्गा-लहरी आदि के समान संस्कृत-काव्यों के रूप में नहीं। इस साहित्य के मूल्यांकन के लिए किए जा रहे कुछ वैदुष्यपूर्ण नूतन प्रयास भी सामान्यतः परम्परागत धारणा से प्रभावित और आगे प्रेरित करने वाले सिद्ध हो रहे हैं।

७. संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन की किसी आधुनिक सर्वमान्य परम्परा के अभाव का सबसे अधिक दुष्प्रभाव आधुनिक संस्कृत-साहित्य पर पड़ा है। आधुनिक काल कबसे प्रारम्भ हुआ माना जाए, आधुनिक काल में क्या साहित्य रचा जा रहा है, आधुनिक काल के प्रतिनिधि साहित्यकार कौन-कौन हैं, आधुनिक सामाजिक एवं साहित्यिक सन्दर्भ में वर्तमान संस्कृत-साहित्य की स्थिति क्या है, आधुनिक संस्कृत-साहित्य पर अभिव्यक्ति एवं विधा की दृष्टि से पाश्चात्य-साहित्य का प्रभाव कितना और क्यों पड़ा है;—ये कुछ ऐसे प्रश्न हैं जो निश्चित रूप से निष्पक्ष मूल्यांकन की अपेक्षा रखते हैं।

८. संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकन की परम्परा की अनुपस्थिति का प्रभाव संस्कृत-रंगमंच पर भी पड़ा है। आधुनिक काल में रंगमंच बहुत आगे निकल गया है। पर संस्कृत-साहित्य के मूल्यांकनकर्त्ता का ध्यान अभी इस ओर बहुत अधिक नहीं गया है। महाराष्ट्र, दिल्ली एवं बंगाल में इस प्रकार के प्रयास प्रारम्भ हुए हैं। यहाँ की नाट्य संस्थाएं प्राचीन एवं नवीन नाट्यों के मञ्चन में प्रायः रुचि लेती रहती हैं। पर ये प्रयास अभी बहुत व्यापक एवं प्रौढ़ नहीं हो पाए। संस्कृत के शतशः नाटकों का मूल्यांकन आधुनिक रंगमंच के विकास के बिना अधूरा ही रहने वाला है।

निष्कर्षस्वरूप यह कहा जा सकता है कि विविध प्रकार की अभिव्यंजना-विधाओं से सम्पन्न, अत्यन्त प्राचीन एवं अत्यन्त विशाल संस्कृत-साहित्य की मूल्यांकन की लम्बी पर अब विच्छिन्न परम्परा को आधुनिक सन्दर्भ में पूरी क्षमता, निष्पक्षता एवं जागरूकता के साथ पुनः प्रतिष्ठित करने की आवश्यकता है।

# शाकुन्तलम् में आधुनिक युगबोध

मधुरमालती सिंह

महाकवि कालिदास ने समाज के सजग एवं चेतनशील नाटककार के रूप में शाकुन्तलम् की घटनाओं का अद्‌भुत निवन्धन किया है। यही कारण है कि शाकुन्तलम् की सम्प्रेषणीयता परम्परावादी एवं यथार्थवादी दोनों मान्यताओं पर आस्था रखने वाले आलोचकों को तुष्टि प्रदान करती है। शाकुन्तलम् महाकवि कालिदास की अमर शाश्वत कृति है। शाश्वत साहित्य का तात्पर्य ही यह है कि उसकी सर्वकालिकता अक्षुण्ण रहे। इस अर्थ में कालिदास द्वारा वर्णित एवं विवेचित शाकुन्तलम् के विभिन्न संदर्भों और संवेदनाओं को आधुनिक युग अर्थात् वह युग जिसमें हम सब जी रहे है—उसकी संवेदनाओं से असम्पृक्त नहीं किया जा सकता। इन अर्थों में तो शाकुन्तलम् आधुनिक युगबोध से संपृक्त है ही; इसके अतिरिक्त आधुनिक का एक अन्य अर्थबोध है और वह है—जीर्ण पुरातन एवं अनुपादेय के समक्ष 'नवीन सचेतन प्रबोध' जो निरन्तर सामाजिक विकास एवं गति का प्रेरक भाव रखता है। इस अर्थ में १८वीं शताब्दी के बाद के युग को हम आधुनिक की संज्ञा दिया करते हैं। आधुनिक के इस अर्थ में सामाजिक गतानुगतिक रूढ़ियों एवं परम्पराओं की स्वीकृति यथानिर्दिष्ट नही होती अपितु तर्कसंगत प्रबोध की अनुसारी हुआ करती है। प्रस्तुत निबन्ध में शाकुन्तलम् के सन्दर्भ में आधुनिक युगबोध के इन दोनों ही अर्थों पर प्रकाश डालने का अल्प सा प्रयत्न है।

अभिज्ञानशाकुन्तलम् को केवल एक शृंगार-काव्य मात्र समझना उपयुक्त नहीं, इसमें महाकवि ने दुष्यन्त और शकुन्तला के पुरातन उपाख्यान को प्रणय-कथा से संयोजित करके अनेक सामाजिक संदर्भों का अनायास उद्घाटन किया है जिसका एक पक्ष तो दुष्यन्त और शकुन्तला के निजी पारिवारिक जीवन के अनेक छोटे बड़े सम्बन्धों से जुड़ा है और दूसरा समाज और देश के विशाल फलक पर प्रजा की सुरक्षा के उत्तरदायित्व को ओढ़े हुए राजा के कर्तव्यों से अनुप्राणित है। पुरातन मूल्यों के प्रति नवीन तथा सचेतन प्रबोध की आवश्यकता पर बल देते हुए नाटककार का कहना है कि केवल मात्र पुरातन होने के कारण परम्परागत मान्यताओं को ग्राह्य नहीं किया जा सकता और न ही कोई स्वस्थ मान्यता आधुनिक अथवा नवीन होने के कारण त्याज्य ही है—

"पुराणमित्येव न साधु सर्वं न चापि काव्यं नवमित्यवद्यम् ।
सन्तः परीक्ष्यान्यतरद्भजन्ते मूढः परप्रत्ययनेयबुद्धिः ॥"[1]

प्रथमतः दुष्यंत और शकुन्तला के निजी जीवन सम्बन्धों की आधुनिकता पर दृष्टिपात करके उसका परिचय देना यहाँ समीचीन होगा। राजा दुष्यन्त विवाहित है; अनेक रानियों का स्वामी और प्रणय के व्यापार में कुशल अनुभवी पुरुष है दूसरी ओर शकुन्तला आश्रम के सहज प्राकृतिक जीवन में पोषित, सहज विश्वासी नारी है जो अनुभवी पुरुष की प्रणयाभिव्यक्ति की पटुता से अनभिज्ञ है। दुष्यन्त का शकुन्तला से परिचय का प्रत्येक आयास उसकी अनुभवशीलता का परिचायक है। सबसे प्रथम वह आश्रम में पली हुई अनिन्द्य सुन्दरी शकुन्तला के कुल-परम्परा की जानकारी के हेतु कुतूहलपूर्ण है। प्रथम अंक में—

"राजा—इति सखीं ते ज्ञातुमिच्छामि।
वैखानसं किमनया व्रतमाप्रदानाद्
व्यापाररोधि मदनस्य निषेवितव्यम्।
अत्यन्तमेव सदृशेक्षण-वल्लभाभिर्
आहो निवत्स्यति समं हरिणाङ्गनाभिः।"[2]

प्रियवंदा से यह जानकारी प्राप्त कर लेने के पश्चात् कि "गुरोः पुनरस्या अनुरूपवरप्रदाने संकल्पः।"[3] वह स्वयं को आश्वस्त सा करते हुए स्वगत कहता है—

"भव हृदय साभिलाषं सम्प्रति सन्देहनिर्णयो जातः।
आशङ्कसे यदग्निं तदिदं स्पर्शक्षमं रत्नम् ॥"[4]

स्वयं राजा दुष्यन्त के शब्दों में शकुन्तला—

"अनाघ्रातं पुष्पं किसलयमलूनं कररुहैर्
अनाविद्धं रत्नं मधु नवमनास्वादितरसम्।
अखण्डं पुण्यानां फलमिव च तद्रूपमनघं
न जाने भोक्तारं कमिह समुपस्थास्यति विधिः ॥"[5]

---

१. मालविकाग्निमित्रम्, १.२, सम्पा० सी० शंकर राम शास्त्री, मद्रास, १९२९,
२. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, १.२७, सम्पा० कपिलदेव द्विवेदी, इलाहाबाद, १९६६, पृ० ८१।
३. वही, अंक १, पृ० ८२
४. वही, १.२८, पृ० ८३
५. वही, २.१०, पृ० १२५

है। दूसरी ओर शकुन्तला इस राजर्षि के विषय में कुछ भी अधिक जानकारी प्राप्त किये बिना ही उससे गन्धर्व विवाह कर लेती है।

समकालीन आधुनिक सन्दर्भों में शकुन्तला के समान सहज विश्वासमयी कन्या की क्या दशा सम्भव अथवा सम्भावित है वह कण्व की पुत्री से भिन्न नहीं। उससे अधिक समझदार सखी अनसूया की आशंका निर्मूल न थी—"अद्य स राजर्षि-रिष्टिं परिसमाप्यर्षिभिर्विसर्जित आत्मनो नगरं प्रविश्यान्तःपुरसमागतः इतोगतं वृत्तान्तं स्मरति वा न वेति"[1] प्रियंवदा अधिक विश्वासमयी थी—"न तादृशा आकृति-विशेषा गुणविरोधिनो भवन्ति।"[2] पिता कण्व से दोनों सखियां भयभीत हैं—"तात इदानीमिमं वृत्तान्तं श्रुत्वा न जाने किं प्रतिपत्स्यत इति"[3] भारतीय परिवेश में गुरुजनों के प्रति यह भय आधुनिक संदर्भों में भी ज्यों का त्यों देखा जा सकता है। गन्धर्व रीति से विवाह वर्णाश्रम व्यवस्था में धर्मशास्त्र-संगत होने पर भी आशंसनीय नहीं माना जाता; कालिदास इस प्रकार के विवाह की विभ्राट-कुत्सा की ओर अपने पाठक एवं सहृदय का विशेष ध्यान केन्द्रित करना चाहते थे। कण्व ने यह कहकर संतोष कर लिया कि धूमिल दृष्टि होने पर भी उसकी आहुति ठीक स्थल पर पड़ी है—"दिष्टया धूमाकुलितदृष्टेरपि पावक एवाहुतिः पतिता।"[4] किन्तु अनसूया की आशंका बराबर चलती रही—"सखि यदि नाम स राजा प्रत्यभिज्ञानमन्थरो भवेत् ततस्तस्येदमात्मनामधेयाङ्कितमङ्गुलीयकं दर्शय"[5] शाकुन्तलम् में दुष्यन्त का दोष-प्रक्षालन करने के हेतु यद्यपि कालिदास ने दुर्वासा के शाप की कल्पना की है, किन्तु उनका लक्ष्य सामन्ती नरेश की मधुप-लोलुप-वृत्ति को इंगित किये बिना न रह सका। हंसपदिका का नेपथ्य से गान दुष्यन्त की काम-कला-निपुण व्यभिचारी-वृत्ति का सूचक ही है—

"अभिनवमधुलोलुपस्त्वं तथा परिचुम्ब्य चूतमञ्जरीम्।
कमलवसतिमात्रनिर्वृतो मधुकर विस्मृतोऽस्येनां कथम्॥"[6]

इस गान को सुनकर स्वयं दुष्यन्त ने कहा था—"सखे माधव्य मद्वचना-दुच्यतां हंसपदिका निपुणमुपालब्धोऽस्मीति।"[7] दुष्यन्त ने शकुन्तला के सभा में समुपस्थित होने पर सम्भवतः इसीलिये संयम से काम लिया होगा। यही नहीं कण्व

१. अभि० शा०, अंक ४, पृ० १९७
२. वही, अंक ४, पृ० १९७
३. वही, अंक ४, पृ० १९७
४. वही, अंक ४, पृ० २१५
५. वही, अंक ४, पृ० २५५
६. वही, ५.२, पृ० २६३
७. वही, अंक ५, पृ० २६५

के आश्रम में पिता की आज्ञा के बिना ही किसी अबोध बालिका से गन्धर्व विवाह रचने वाला अनुभवी राजा दुष्यन्त सभा में अत्यन्त संयमित आभिजात्य का आचरण करता है। शकुन्तला को परभृता कहकर उसका मज़ाक उड़ाता है। शकुन्तला के उसके द्वारा अपमानित होने की स्थिति में कण्व-कन्या की विवशता को समझते हुए भी शार्ङ्गरव उससे कहता है 'स्वेच्छाचारिणी अपने किये का फल भोग' "अथवा किं पुरोभागे स्वातन्त्र्यमवलम्बसे।"[1] निश्चय ही कालिदास परस्पर-आकर्षण-मोह के प्रतिफलन रूप प्रस्तुत गंधर्व विवाह के प्रति आशंकित हैं। दुष्यन्त-शकुन्तला के वृत्तान्त के द्वारा तर्कसम्मत भाव से वह प्रमाणित करना चाहते हैं कि—

"इत्थमात्मकृतमप्रतिहतं चापलं दहति।
अतः परीक्ष्य कर्तव्यं विशेषात् सङ्गतं रहः
अज्ञातहृदयेष्वेवं वैरीभवति सौहृदम्॥"[2]

शकुन्तला की कथा की समस्या आज के युग की भी ज्वलंत समस्या है। इस दृष्टि से शाकुन्तलम् के वृत्तान्त को केवल शृंगारिक काव्य नहीं कहा जा सकता। वह तर्कसंगत बौद्धिक व्यवहार का निर्देश करता है। अतः आधुनिक युग-बोध से संवृत्त है।

भारतीय परिवार में कन्या की विदा का प्रसंग आज के युग में भी वैसा ही देखा जा सकता है जैसा कि कालिदास के युग में था। भारतीय परिवारों में सब प्रकार से लालिता होते हुए भी कन्या पराया धन है उसे पति के कुल की धरोहर के रूप में ही पोषित किया जाता है। कुलीन माता-पिता की शिक्षा आधुनिक युग में भी दुहिता के प्रति वही है जो शाकुन्तलम् के कण्व की शकुन्तला के प्रति थी। "अबान्धवकृता स्नेहप्रवृत्तिः।"[3] के प्रति आधुनिक पिता भी उतना ही सशंकित होता है और होना चाहिये जितना कण्व थे। दुष्यन्त के प्रति संदेश में कण्व ने विशिष्टतः ऐसी कन्या के पति के प्रति सन्देश कहलाया है जिसने स्वेच्छा से परिवार के किसी भी सदस्य को विश्वास में लिये बिना विवाह-सम्बन्ध स्थापित किया हो। ऐसी कन्या का पिता उसके पति के कुल-गौरव-मर्यादा की याद दिला कर ही उससे अच्छे व्यवहार की कामना कर सकता है—

"अस्मान् साधु विचिन्त्य संयमधनानुच्चैः कुलञ्चात्मनः
त्वय्यस्याः कथमप्यबान्धवकृतां स्नेहप्रवृत्तिञ्च ताम्।
सामान्यप्रतिपत्तिपूर्वकमियं दारेषु दृश्या त्वया
भाग्यायत्तमतः परं न खलु तद्वाच्यं वधूबन्धुभिः॥"[4]

---

१. अभि० शाकु०, अंक ५, पृ० ३२१
२. वही, ५.२४, पृ० ३१५
३. वही, ४.१७, पृ० २४७
४. वही, ४.१७, पृ० २४७

इस तरह शाकुन्तलम् के अनेक स्थलों में गन्धर्व-विवाह की यह आशंका एक शाश्वत समस्या बनकर आई है जो ऐतिहासिक शकुन्तला, कालिदास एवं आधुनिक युग में भी समान रूप से प्रस्तुत है। उसको केवल शृंगार-काव्य समझना उचित नही। कालिदास उस समस्या से निरन्तर आशंकित एवं आक्रांत प्रतीत होते है, यथोचित तर्क-सम्मत समाधान प्रस्तुत करने का प्रयत्न भी उन्होंने किया है यद्यपि उस समाधान को अन्तिम नही कहा जा सकता। यदि पुरोहित शकुन्तला को आश्रय न देता अथवा मेनका अप्सरातीर्थ से उसको न ले जाती तो ऐसा प्रतीत होता है कि कालिदास समस्या की विभीषिका में ही उसे प्रस्तुत करना चाहते थे, समाधान देना उनका इष्ट नही था। आधुनिकतम साहित्य युगीन समस्याओं के बोध को तो प्रस्तुत करता है, उसका समाधान नही देता। ऐसी स्थिति में जिसमें शकुन्तला थी, विश्वास-घाती प्रेमी के प्रति 'अनार्य' से अधिक वह और कह ही क्या सकती थी।

अभिज्ञानशाकुन्तलम् में कालिदास ने नाटक के प्रधान एवं गौण पात्रों के चरित्र-चित्रण युगानुसारी समाज की पृष्ठभूमि के अनुसार ही अंकित किए हैं। राजा, रानी, पुरोहित, सेनापति, राज्याधिकारी, सारथि, ऋषि, मुनि, तपस्वी, तपस्विनी, गुरु, शिष्य आदि समाज के उच्च एवं मध्यम श्रेणी के पात्रों के अतिरिक्त भृत्य, धीवर, परिचारिका आदि निम्न श्रेणी के पात्रों को भी नाटक में यथोचित स्थान दिया गया है। लोक-संस्कृति के प्रति नाटककार की यह आस्था शाकुन्तलम् के युगीन प्रबोध को आधुनिक सन्दर्भ देने में विशेष सहायक है। राजा दुष्यन्त का चरित आदर्श का किंचित् संस्पर्श करता तो है किन्तु अधिकांशतः वह ऐश्वर्य भोग में लिप्त सामन्तवादी राजा के रूप में ही चित्रित है। इसी प्रकार नाटक की नायिका शकुन्तला तत्कालीन सामन्ती मूल्यों के कारण एक अबोध भोग्या मात्र है।

शाकुन्तलम् के गौण पात्रों पर भी दृष्टिपात यहाँ अनुपयुक्त न होगा। नाटक में तीन ऋषियों का चित्रण है किन्तु वे तीनों ऋषि परस्पर भिन्न हैं। कण्व एक पितृ-वत्सल उदारहृदय किन्तु व्यावहारिक पिता है[1] जो अपनी पुत्री शकुन्तला से अत्यधिक प्रेम करते हैं;[2] उसके द्वारा स्वेच्छा से किए गए गन्धर्व विवाह को अनुमति दे देते हैं।[3] मारीच एक तपोनिष्ठ ऋषि हैं जो सांसारिक आसक्ति से रहित होकर[4] जन-कल्याण में प्रवृत्त है। पति द्वारा परित्यक्त शकुन्तला को वह

---

१. अभि० शाकु०, अंक ५, पृ० २४६
२. वही, ४.६, पृ० २२७
३. वही, अंक ४, पृ० २१५
४. वही, ७.१२, पृ० ४३६

अपने आश्रम में शरण देते हैं।"[1] दुर्वासा भी ऋषि हैं किन्तु आतिथ्य सत्कार जैसी छोटी सी वस्तु की उपेक्षा किए जाने मात्र से ही शकुन्तला के दाम्पत्य जीवन में अपने निष्ठुर शाप से रोड़ा अटकाने में तनिक भी नहीं हिचकिचाते—

"आः, अतिथिपरिभाविनि !
विचिन्तयन्ती यमनन्यमानसा तपोधनं वेत्सि न मामुपस्थितम् ।
स्मरिष्यति त्वां न स बोधितोऽपि सन् कथां प्रमत्तः प्रथमं कृतामिव ॥"[2]

आधुनिक युग-सन्दर्भ में भी पढ़े लिखे विद्वानों, आचार्य कहलाने वाले महापुरुषों के मध्य इस प्रकार के परस्पर विरोधी व्यक्तित्व देखे जा सकते हैं। इसी प्रकार शार्ङ्गरव तथा शारद्वत नामक दोनों शिष्य स्वभावतः एक दूसरे से विपरीत हैं। शार्ङ्गरव अत्यन्त स्वाभिमानी किन्तु क्रोधी छात्र है। वह राजा के समक्ष शकुन्तला की समस्या को सुलझाने के बजाय और अधिक उलझा देता है। शकुन्तला को ताड़ना ही देनी थी तो एकान्त में देता। समाज के समक्ष क्या अपनों को इस प्रकार निरादृत किया जाता है। शारद्वत शान्त, विनम्र एवं मितभाषी है। वह जानता है कि राजा ने शकुन्तला को प्रवंचित किया है अतएव बहुत धैर्य से काम लेता है। शार्ङ्गरव द्वारा राजा को "पात्रीकृतो दस्युरिवासि येन"[3] जैसी कटु आलोचना करने से वह रोकता है तथा शकुन्तला को आदेश देता है कि वह पुष्ट प्रमाणों द्वारा अपने को निर्दोष सिद्ध करे—

"शार्ङ्गरव ! विरम त्वमिदानीम् । शकुन्तले ! वक्तव्यमुक्तमस्माभिः ।
सोऽयमत्रभवानेवमाह । दीयतामस्मै प्रत्ययप्रतिवचनम् ॥"[4]

इस पर भी शारद्वत अपने से वरिष्ठ शार्ङ्गरव की आज्ञा का उल्लंघन नहीं कर पाता। फलतः वे दोनों ही आत्मीय शकुन्तला को निःसहाय त्याग देने को विवश हो जाते हैं। वैज्ञानिक युग के भारतीय समाज में भी अभी तक सामन्ती मूल्यों की विभीषिका परिवार की स्वेच्छाचारिणी अबोध कन्याओं को संरक्षण देने में असमर्थ है। अभी तक भी समाज में व्याप्त व्यभिचार का समस्त दोषारोपण और उत्तरदायित्व नारी के ऊपर सौंपा जाता है, और पुरुष-प्रधान समाज पुरुष के कर्तव्याकर्तव्य की आलोचना पर्यालोचना नहीं करता।

शाकुन्तलम् के कवि के मानवीय सम्बन्धों के आधुनिक युगबोध का अत्यन्त

---

१. अभि० शाकु०, अंक ७, पृ० ४८२
२. वही, ४.१, पृ० २०१
३. वही, ५.२०, पृ० ३०३
४. वही, अंक ५, पृ० ३०५

संक्षिप्त परिचय प्राप्त करने के उपरान्त सामाजिक, शासनिक एवं राजनीतिक स्तर पर उसे आंकना यहाँ अनपेक्षित न होगा।

अभिज्ञानशाकुन्तलम् में जब राजा दुष्यन्त शाङ्गरव की प्रमाणोक्ति को असत्य वचन कहता है तो शाङ्गरव उसके सामाजिक व्यवहार की पटुता पर गहरा व्यंग्य करता है—

"आजन्मनः शाठ्यमशिक्षितो यस्तस्याप्रमाणं वचनं जनस्य।
परातिसन्धानमधीयते यैर्विद्येति ते सन्तु किलाप्तवाचः॥"[1]

स्वेच्छाचारिता से प्रेरित गन्धर्व विवाह के सम्बन्ध में शाङ्गरव के व्याज से कवि आधुनिक नीतिबोध युग-युग के लिये प्रस्तुत करता है जो प्रस्तुत निबन्ध में पूर्वतः लक्षित किया गया है—

"अतः परीक्ष्य कर्तव्यं विशेषात् सङ्गतं रहः।
अज्ञातहृदयेष्वेवं वैरीभवति सौहृदम्॥"[2]

शासकीय एवं राजनीतिक दृष्टि से भी शाकुन्तलम् आधुनिक युगबोध से परिपूर्ण है। अनेक स्थलों पर कालिदास ने लोकतन्त्र की बात यहाँ उठाई है। आज लोकतन्त्र का अर्थ हम गणतन्त्र के अर्थ में प्रजा के हित के लिये लेते हैं। कालिदास में लोकतन्त्र गणतन्त्र न होकर राजतन्त्र अवश्य है किन्तु प्रजा के हित के हेतु है। कालिदास ने स्पष्ट कहा है—

"अविश्रामोऽयं लोकतन्त्राधिकारः।"[3]

शाकुन्तलम् के पंचम अंक में कंचुकी के वक्तव्य में कालिदास ने राजा के कर्तव्य की व्याख्या करते हुए कहा है कि लोकतन्त्र के अधिकार (उत्तरदायित्व) को सम्भालने वाले राजा की स्थिति इस प्रकार होती है, सूर्य के रथ में अश्व केवल एक बार जुड़ते है, वायु दिन रात बहता है और शेषनाग ने मस्तक पर पृथ्वी को धारण करके सदा के लिये वहन किया है, भूमि के उत्पादन का षष्ठ-भाग लेने वाले का भी यही धर्म है कि उत्तरदायित्व के प्रति निरन्तर सचेष्ट एवं कर्मरत रहे—

"भानुः सकृद्युक्त-तुरङ्ग एव रात्रिन्दिवं गन्धवहः प्रयाति॥
शेषः सदैवाहित-भूमिभारः षष्ठांश-वृत्तेरपि धर्म एषः॥"[4]

---

१. अभि० शाकु०, ५.२५, पृ० ३१७
२. वही, ५.२४, पृ० ३१५
३. वही, अंक ५, पृ० २७०
४. वही, ५.४, पृ० २७०

रघुवंश में इसी कथ्य को कालिदास ने "प्रजानां वृत्ते स्थितः"[1] कहकर अभिव्यक्त किया था। लोकतन्त्र के उत्तरदायित्व का निर्वाह करने वाला नृपति अपने राज-शासन के निर्दिष्ट नियमों पर चलता था जो लिखित रूप में रहते थे जिनकी घोषणा अवसरानुकूल की जाती थी।[2] प्रजा की प्रार्थनाओं को भी न्याय के हेतु राजा तक पहुँचाने के लिये लिखित रूप में भेजने का प्रबन्ध था यदि वह स्वयं न्यायालय में न जा सके तो। प्रस्तुत संदर्भ द्रष्टव्य है--"देव, अमात्यो विज्ञापयति—अर्थजातस्य गणनाबहुलतयैकमेव पौरकार्यमवेक्षितम्। तद्देवः पत्रारूढं प्रत्यक्षीकरोतु इति।"[3] राजा ने स्वयं आज्ञा दी थी "पिशुनं ब्रूहि चिरप्रबोधान्न सम्भावितमस्माभिरद्य धर्मासनमध्यासितुम्। यत् प्रत्यवेक्षितं पौरकार्य्यमार्य्येण तत् पत्रमारोप्य दीयतामिति।"[4]

कालिदास ने शाकुन्तलम् में बहुत सुन्दरता से राजनीतिक सामन्तवादी मूल्यों के व्यावहारिक पक्ष को प्रस्तुत किया है। शाकुन्तलम् की अनेक ऐसी घटनाएं हैं जिनसे प्रजा वर्ग के लोगों द्वारा राजा पर अविश्वास एवं सन्देह की दृष्टि से देखा जाता है। प्रथम अंक में तपोवनवासी लोग राजा से तपोवन मृग को न मारने की विवशतापूर्ण याचना करते हैं।[5] पांचवें अंक में कण्व के शिष्यों द्वारा राजभवन में पहुँचने पर जिस अद्भुत स्थिति का अनुभव किया गया उस सन्दर्भ में उल्लेखनीय है कि शार्ङ्गरव को राजा दुष्यन्त का भवन अग्नि की लपटों में घिरा हुआ जान पड़ता है—

"महाभागः कामं नरपतिरभिन्नस्थितिरसौ
न कश्चिद् वर्णानामपथमपकृष्टोऽपि भजते।
तथापीदं शश्वत्परिचितविविक्तेन मनसा
जनाकीर्णं मन्ये हुतवहपरीतं गृहमिव॥"[6]

कालिदास ने सामाजिक यथार्थ की आलोचना मात्र ही नहीं की उनका कवि मनीषी भविष्यद्रष्टा होकर सामाजिक-नैतिक मूल्यों की अवतारणा करने को भी लालायित रहा। शाकुन्तलम् में अपनी सन्तान के समान प्रजापालन का राजकीय

---

१. रघुवंश, ५.३३
२. अभि० शाकु०, ६.२३, पृ० ४०१
३. वही, अंक ६, पृ० ३९९
४. वही, अंक ६, पृ० ३६१
५. वही, १.१०-११, पृ० २७
६. वही, ५.१०, पृ० २८३

आदर्श उन्होंने—"प्रजाः प्रजा स्वा इव तन्त्रयित्वा"[1] कहकर प्रतिष्ठापित किया है। वैतालिकों ने राजा की स्तुति के सन्दर्भ में कहा है कि राजा 'दण्डविधान द्वारा कुमार्ग गामियों को दण्डित करता है, विवादों को सुलझाता है तथा प्रजा-रक्षण में तत्पर रहता है। इस प्रकार प्रजा का बन्धुत्व भाव राजा में आकर ही पूर्ण हो पाता है—

"नियमयसि विमार्गप्रस्थितानात्तदण्डः
प्रशमयसि विवादं कल्पसे रक्षणाय।
अतनुषु विभवेषु ज्ञातयः सन्तु नाम
त्वयि तु परिसमाप्तं बन्धुकृत्यं प्रजानाम्॥"[2]

आधुनिक सन्दर्भ में भी प्रजा-संरक्षण सम्बन्धी ये कालिदासोक्त मूल्य राजनीतिक जगत् में आवश्यक माने जाते हैं।

शाकुन्तलम् के कवि ने समाज के निम्नवर्ग की समस्याओं एवं विवशताओं का भी समुचित अंकन किया है। षष्ठ अंक में अभिज्ञानमुद्राप्राप्त निर्दोष धीवर अकारण ही राजकर्मचारियों के कोप का भाजन बनता है; उसे शंका की दृष्टि से देखा जाता है और पीटा जाता है। राजकृपा प्राप्त होने पर पुनः वही धीवर अनायास आदरणीय बन जाता है और राजकर्मचारी उसके प्राप्य में अपना भाग जुटाने को उत्सुक हो जाते हैं—

"पुरुषः—भट्टारक, इतोऽर्धं युष्माकं सुमनोमूल्यं भवतु।
जानुकः—एतावद् युज्यते।
श्यालः—धीवर! महत्तरस्त्वं प्रियवयस्यक इदानीं मे संवृतः।
कादम्बरीसाक्षिकमस्माकं प्रथमसौहृदमिष्यते॥"[3]

कालिदास से अब तक काल का इतना अन्तराल प्रस्तुत हो चुका है किन्तु आधुनिक युग-सन्दर्भों में परिप्रेक्ष्य बदल जाने पर भी राजकर्मचारियों की शंकालु स्वार्थ वृत्ति के मूल्य नहीं बदले। निम्न वर्ग की निर्दोष विवशता आज भी उसी युग की भांति प्रताड़ित है। अपनी निर्दोषता प्रमाणित करने का उनके पास कोई साधन नहीं होता। मूक सामान्य जनता राजकर्मचारियों और राजकृपा पर नितान्त आश्रित है। इस प्रकार कालिदास ने तत्कालीन समाज के कृत्रिम आदर्शों की भर्त्सना की है शाश्वत-मूल्यों की नहीं।

शाकुन्तलम् के मानवीय प्रसंगों की शाश्वतता पिता-पुत्री, समवयस्क मित्रों, पति-पत्नी, प्रेयसी-प्रेमी, गुरुकुल के अभिभावकों और सदस्यों में सभी के सम्बन्धों में जीवन्त एवं आधुनिक है। कण्व के आश्रम में गौतमी के आगमन पर सखियों का

---

१. अभि०, ५.५, पृ० ३७२
२. वही, ५.८, पृ० २७६
३. वही, अङ्क ६, पृ० ३४२-४३

लक्षणा भाषा में, मिलन में तन्मय शकुन्तला को सचेत करना आज भी उतना ही सत्य एवं आधुनिक है—"चक्रवाकवधुके, आमन्त्रयस्व सहचरम्, उपस्थिता रजनी।"[1] कण्व का कन्या की विदा के अवसर पर आश्रम के पशु-पक्षियों एवं लता-वृक्षादिक से आज्ञा मांगना नितान्त आज का है किसी पुरातन युग की बात नहीं लगती—

"पातुं न प्रथमं व्यवस्यति जलं युष्मास्वपीतेषु या
नादत्ते प्रियमण्डनापि भवतां स्नेहेन या पल्लवम् ।
आद्ये वः कुसुम-प्रसूतिसमये यस्या भवत्युत्सवः
सेयं याति शकुन्तला पतिगृहं सर्वैरनुज्ञायताम् ।"[2]

चतुर्थ अंक में अनसूया की प्रस्तुत उक्ति पूर्णतः विवेकसंगत व आधुनिक है—

"गुणवते कन्यका प्रतिपादनीयेत्ययं तावत् प्रथमः संकल्पः । तं यदि दैवमेव सम्पादयति नन्वप्रयासेन कृतार्थो गुरुजनः ।"[3]

अंत में कहा जा सकता है कि शाकुन्तलम् कालिदास की अमर कृति इसी लिये है कि वह सार्वदेशिक सर्वकाल में आधुनिक है । प्रत्येक युग उसमें अपने जीवन की प्रतिध्वनि पाकर कृतकृत्य होता है और दिशा निर्देश भी प्राप्त करता है । उपर्युक्त विवेचन के माध्यम से उसकी आधुनिकता का अल्प परिचय इंगित मात्र ही सम्भव हो सका है, भविष्य के अनुसन्धाता इस कार्य को आगे बढ़ा सकेंगे तो इस निबन्ध के लेखन की सार्थकता सिद्ध हो सकेगी ।

---

१. अभि० शाकु०, अंक ३, पृ० १८६
२. वही, ४.६, पृ० २३३
३. वही, अंक ४, पृ० १६६

# कालिदास और उनकी सौन्दर्य भावना

पुष्पेन्द्र कुमार

भावपक्ष तथा कलापक्ष दोनों ही दृष्टियों से कालिदास के काव्य भारतीय साहित्य के समुज्ज्वल रत्न हैं। कालिदास प्रथम कोटि के नाटककार ही नहीं अपितु गीतिकार एवं कवि भी हैं। उनकी लेखनी जिस क्षेत्र में भी चली है वही अपूर्व चमत्कार दर्शाया है, किन्तु सबसे बड़ी विशेषता है वह सौन्दर्य जो उनके काव्यों में सर्वत्र व्याप्त है और जिसके प्रकाश मे सब कुछ सुन्दर हो गया है।

सृष्टि सौन्दर्य की अधिष्ठात्री 'महाकाली' का वरदपुत्र, कविताकामिनी का अचल सुहाग, परम रससिद्ध कवि कालिदास अपनी कविता में एक भी अक्षर निरर्थक अथवा व्यर्थ नही लिखता है। मेघ जैसे जड़ तत्त्व को उसने प्रकृति में व्याप्त मधुर रस का प्रधान वितरक या जीवनदाता का रूप प्रदान किया है। मेघ की सहज-रसमयता ही सम्भवतः मानवमात्र के हृदय को सरस कर देती है—"प्रायः सर्वो भवति करुणावृत्तिरार्द्रान्तरात्मा।"[1] कवि एवं कलाकार स्वभावतः सौन्दर्यान्वेषी ही नहीं अपितु सौन्दर्योपासक भी होता है। कालिदास का तो कहना ही क्या—उनका एक-एक शब्द सौन्दर्य की आराधना कर रहा है। सौन्दर्य असीम है यह सत्य जितना कालिदास की कृतियों से सिद्ध होता है उतना शायद अन्यत्र नहीं। नर और नारी, पशु एवं पक्षी, वन और तड़ाग, सरिता और सागर, पर्वत और आकाश सभी का सौन्दर्य उनकी आंखों के सामने प्रतिक्षण झूलता दिखाई पड़ता है। उनकी पैनी लेखनी ने मानो विश्व की विमोहक छवि को काव्य में स्थिर कर देने की चेष्टा की है।

यक्ष की अलकापुरी आंखों के सामने न होते हुए भी मेघदूत के पद्यों में सुरक्षित है। कण्व के आश्रम का शान्त वातावरण शाकुन्तल की पंक्तियों में अमिट है। कुमारसम्भव एवं ऋतुसंहार में वर्णित उन्मुक्त शृंगार के दीवानेपन की ख्याति भी कवि को प्राप्त हुई है। परन्तु आश्चर्यजनक बात है कि सुन्दरता का चित्रकार यह कवि अनेक सुन्दर चित्र बनाता हुआ भी कहीं किसी नारी के नखशिख वर्णन के प्रति आकृष्ट नहीं होता।

महाकवि कालिदास जीवन और जगत् के प्रति अतीव अनुरक्त और आस्थावान् कवि हैं। उन्होंने शिव के आनन्द तत्त्व में योग और भोग का अपूर्व समन्वय

---

१. मेघदूत, उत्तर भाग, ३०

स्थापित करके जगत् को एक नयी एवं सुन्दर उपलब्धि के रूप में प्रस्तुत किया है। प्रकृति और पुरुष, शिव और शक्ति का लीलाविलास ही तो जाज्वल्यमान जगत् है। यही कारण है कि उनकी कृतियों में हम सर्वत्र हृदयाकर्षक मधुरता और सुन्दरता के ही दर्शन करते हैं।

महाकवि की दृष्टि में सौन्दर्य नित नूतन तत्त्व है; जो रूप मानव-मन की रमणशील वृत्ति को सतत उद्बुद्ध करता है वही तो चिरनूतन एवं शाश्वत-सौन्दर्य है। व्यक्ति का तन-मन-प्राण जब आनन्द से उद्वेलित हो उठता है, झंकृत हो जाता है तो उसे वह रूप चिर सुन्दर प्रतीत होता है। कालिदास ने शिव-पार्वती के इस चिरसुन्दर रूप का भावन किया है और उस सौन्दर्य को भाषा की वाहिनी प्रदान की है। यही तो वह रूप है जो भोक्ता के मानस में दिव्य रागिनी बन कर गुंजता है। मालविका, इन्दुमती, शकुन्तला और उर्वशी के रूप की मादकता इनके प्रेमियों के हृदयों में अपूर्व माधुरी सी घोल देती है।

भारतीय काव्य-चिन्तन में सौन्दर्य-तत्त्व का अस्तित्व उतना ही प्राचीन है जितना ऋग्वेद है। ऋग्वेद के अनुसार काव्य में प्रियता, मधुरता, मादकता तथा चारुता मुख्य होती है। नाट्यशास्त्र में 'मृदुललित' तथा 'जनपदसुखभोग्य' पदार्थ को रसनीय बनाकर उपस्थित करने का निर्देशन किया गया है—

"मृदु-ललित-पदार्थं गूढशब्दार्थहीनं
जनपदसुखभोग्यं युक्तिमन्नृत्ययोज्यम्।
बहुकृतरसमार्गं सन्धिसन्धानयुक्तं
भवति जगति योग्यं नाटकं प्रेक्षकाणाम्॥"[1]

इस प्रकार भरत मुनि ने काव्यसौन्दर्य को तीन भागों में विभाजित किया है

१. मृदु ललित और जनसाधारण हेतु सुखभोग के लिये उपयुक्त पदार्थ का ग्रहण ऐन्द्रियसौन्दर्य एवं पदार्थसौन्दर्य कहा गया है।

२. मूल पदार्थ को रसनीय बनाया जाना रचना-सौन्दर्य है। कवि अपने कृतित्व से उसे रसनीय बना देता है।

३. प्रेक्षकों को आनन्दित करना या आनन्दित होना तीसरा पक्ष है। सौन्दर्य—सुख या आनन्द का पदार्थीकरण बतलाया गया है।

ये सौन्दर्य-सिद्धान्त बहुत अंशों में विश्वजनीन होते हैं वे देश-काल भेद से संकुचित नहीं होते।

---

१. नाट्यशास्त्र, १६.१२८

**सौन्दर्य**—जो एक प्रकार की मनोदशा है, अनुभव का विषय है। व्यक्ति इन्द्रिय संवेदन या कल्पना के द्वारा इसका आस्वादन करता है। जिस वस्तु का भावन या आस्वादन उसे सुखद प्रतीत होता है—वह सुन्दर है। सौन्दर्य एक विशिष्टता है जो मानव द्वारा किसी वस्तु पर आरोपित की जाती है।

सौन्दर्य वह गुण है जो वस्तु और व्यक्ति के वाह्य और अन्तर के सामंजस्य से उत्पन्न होता है। अलौकिक सौन्दर्य की अनुभूति सुख-दुःख से परे होती है, अतः उसे ही आनन्द कहा जाता है।

सौन्दर्य के दो रूप हैं—प्रकृतिमूलक, कलामूलक। विश्व में दृष्टिगोचर होने वाले पदार्थों और व्यापार का सौन्दर्य प्रकृतिमूलक कहलाता है तथा इसमें चन्द्र, सूर्य, तथा मानव जगत् संनिविष्ट है। मानव की कल्पना और भावना के द्वारा किसी माध्यम से अभिव्यक्त द्वितीय कलामूलक सौन्दर्य, वास्तु, मूर्त्ति, चित्र, संगीत काव्य-कला आदि से सम्बद्ध है।

सौन्दर्यभावना के प्रमुख तत्त्व हैं—(१) समरूपता, (सन्तुलन), (२) प्रभाव-वहुलता तथा (३) संगति। इनमें भी 'संगति' एक अनिवार्य तत्त्व है।

अनेक तत्त्वों की संगति से ही 'रूप' का अनुभव होता है। औचित्य, संयम, व्यंजना, कोमलता, मसृणता, वर्ण-प्रदीप्ति आदि रूप के तत्त्व है। अतः सुन्दरता की सत्ता पदार्थ में न होकर द्रष्टा की चित्तदशा पर आधारित होती है।

महाकवि ने काव्यसौन्दर्य को अन्य सुन्दर वस्तुओं के परिपार्श्व मे उपस्थित किया है जिससे ज्ञात होता है कि उनकी दृष्टि मे काव्यसौन्दर्य भी मूलतः व्यापक सौन्दर्य-चेतना का ही एक अंग है। सौन्दर्य की सार्थकता आस्वादन में है और इसीलिये काव्यसौन्दर्य का सम्वन्ध भी आस्वादन से है। 'रस' काव्यास्वादन का सर्वाधिक भास्वर रूप है।

आधुनिक सौन्दर्यशास्त्रियों के अनुसार तीन प्रकार के सौन्दर्य पर विचार किया जाता है—ऐन्द्रिय सौन्दर्य, विधानगत सौन्दर्य और अभिव्यक्ति सौन्दर्य। काव्य-विश्लेपण की दृष्टि से ऐन्द्रिय सौन्दर्य का सम्वन्ध सौन्दर्य-भावना से है जो कला-सर्जना तथा रचना की प्रक्रिया का एक अंग है। विधानगत सौन्दर्य रूपसृष्टि, कलाकृति में सौन्दर्य का रूपायन अथवा काव्य-कृति में सौन्दर्य का मूर्त्तिकरण होता है और इस प्रकार वह सौन्दर्य का कृतित्व-पक्ष है। अभिव्यक्ति सौन्दर्य का सम्वन्ध काव्यानन्द के सम्प्रेषण से है जिसका अन्तर्भाव आस्वादन में होता है।

ऋतुसंहार कवि की प्रारम्भिक कृति होते हुये भी अतीव मनोरम है एवं प्रकृति के मनमोहक पक्ष को अनुद्घाटित करती है। इसकी भाषा, सहज एवं प्रसन्न शैली और जीवन के प्रति मुखर उल्लास—सभी कालिदास की विशेपता को अभिव्यक्त करते हैं।

महाकवि गुणयुक्त एवं रमणीय पदार्थ या व्यक्ति को 'सुन्दर' मानते यहाँ पर सुन्दरता की कसौटी के रूप में उन्होंने कामिनियों के हृदय को स्वीकार ा है—

"बहुगुणरमणीयो योषितां चित्तहारी ।"[1]

यदि स्त्रियों के सहज एवं सुकोमल हृदय को आकृष्ट करने की क्षमता र्य में है तभी वह सुन्दर कहलाता है। ये स्त्रियां घर की लक्ष्मी कहलाती हैं—

"श्रिय इव गृहमध्ये संस्थिता योषितोऽत्र ।"[2]

वृक्षों पर पुष्प शोभायमान हों तो वृक्ष की शोभा होती है। कमल खिले तो जलयुक्त तालाब सुशोभित होता है। सुरभित पवन बह रहा हो तो दिन सौन्दर्य है। कवि वसन्त ऋतु के वर्णन के माध्यम से कहना चाहता है कि सार में सौन्दर्य चारों ओर बिखरा पड़ा है उसे देखने के लिये दृष्टि चाहिये, अनुभूति लिये हृदय चाहिये और उपभोग के लिये पुण्यपुञ्ज की आवश्यकता है—"अखण्डं ण्यानां फलमिव"[3]

"द्रुमाः सपुष्पाः सलिलं सपद्मं स्त्रियः सकामाः पवनः सुगन्धिः ।
सुखाः प्रदोषा दिवसाश्च रम्याः सर्वं प्रिये ! चारुतरं वसन्ते ॥"[4]

मेघदूत का कवि हृदय कल्पना और अनुभूति का अपूर्व सामंजस्य उपस्थित करता है। मेघदूत में दृश्य जगत का रूपसौन्दर्य और अन्तर जगत का प्रेममाधुर्य भावात्मक एकता के साथ अभिव्यक्त हुआ है। बाह्य एवं अन्तर्जगत् की रागात्मक अन्विति कवि की बड़ी ही विशिष्ट उपलब्धि है। नदी और पर्वत एवं मेघ में स्नेह-सिक्त हृदय का दर्शन और मानव मन में मेघ के प्रति स्नेहभाव का अंकन मानो सम्पूर्ण विश्व को प्रेमानुरंजित कर देता है। इसमें प्रबन्ध काव्य की बहिर्मुखता के कारण रामगिरि, उज्जयिनी, शिप्रा, अलका एवं मेघ आदि का रूपनिरूपण प्राप्त होता है तो दूसरी ओर गीतिकाव्य की अन्तर्मुखता के अन्तर्गत वेगवती आदि नदियों की प्रणयपिपासा एवं यक्ष की विरहवेदना दृष्टिगत होती है। कवि ने मानो मानस में स्थापित आराध्य को आत्मनिवेदन कर दिया है। जीवन की आकुलता एवं आनन्दविह्वलता अभिव्यक्त हो उठी है मानो अनुभूति ने चारों ओर सम्मोहन कर दिया हो।

मेघदूत प्रकृति के हर्षोल्लास और विरह वैदग्ध्य का भावात्मक निरूपण

---

१. ऋतुसंहार, ४.१८
२. वही, ५.१३
३. अभिज्ञानशाकुन्तल, २.१०
४. ऋतुसंहार, ६.२

है । हर्ष और विषाद दोनो ही प्रणय की प्रगाढ़ता को चित्रित करते हैं । भावना की तरलता, प्राणता और एकात्मकता इसे उच्चकोटि का गीतिकाव्य बना देती है। सम्पूर्ण काव्य में मेघ की उपस्थिति का बोध—इस काव्य का कलात्मक आकर्षण है । यहाँ प्रणय और सौन्दर्य की शाश्वत चन्द्रिका छिटक रही है । प्राकृतिक सुषमा हृदय के प्रेमरस में पक जाने पर और अधिक महक उठी है । प्रत्येक पद में अनुभूति की निर्झरणी पर कल्पना का इन्द्रधनुष सुशोभित हो रहा है ।

कवि ने अन्य कवियों से जो कुछ भी भाव लिया है उसे अपनी कविता मे सर्वत्र सुन्दरतर रूप में प्रस्तुत किया है । मूलभाव को और अधिक कमनीय, लोभनीय एवं महनीय बना दिया है ।

मेघदूत मे श्रवण-सुभग गर्जन और नयन-सुभग रूप की महिमा अपरम्पार है । नदियो, पर्वतो, नगरियो और उपवनों को औत्सुक्य चंचल बनाता हुआ, सबको रसमय करता हुआ और सबका रस लेता हुआ मेघ अलका की ओर बढ रहा है । मेघदूत के अध्ययन से कालिदास की सौन्दर्य मान्यताएं निम्नलिखित प्रतीत होती हैं—

१. रस का आदान एवं प्रदान ही सौन्दर्य एवं आनन्द है ।
२. जीवनोपयोगी होना एवं सहज होना ही मानो सौन्दर्य है ।
३. सभी के लिये आनन्दप्रद ही सौन्दर्य का आधार है ।
४. जहां कहीं आकर्षण है, उल्लास है, वही सृष्टि की मूल छन्दोधारा के अनुकूल जाने की प्रवृत्ति है—यही सौन्दर्य है ।
५. कालिदास ने प्रकृति की रमणीयता का मोहक वर्णन किया है पर उनकी अभिरुचि मानवसौन्दर्य की ओर अधिक है। उनका काव्य श्रेष्ठता के एक निश्चित धरातल और महनीयता की छाप की आद्योपान्त संरचना करता है ।

कालिदास ने कामिनियों के सुकुमार वर्णन में अद्भुत कुशलता का परिचय दिया है । कवि ने अपने काव्यों को रत्न, आभरण, मणि और मुक्ता आदि के वर्णन-माधुर्य से भर दिया है । मदिरापान को भी महाकवि एक विशिष्ट मण्डन के रूप में प्रस्तुत करते हैं । कालिदास सौन्दर्यग्राही कवि है अतः हर जगह, हर वस्तु मे सौन्दर्य पा ही जाते हैं ।

कालिदास की प्रमुख नायिकाएं—पार्वती, सुदक्षिणा, सीता और शकुन्तला —ये सभी सृष्टि की आदर्शभूत सुन्दरियां तपोवनों में ही खिली हैं । कालिदास की एक भी ऐसी नायिका नही जिसने प्रेम, शील, सेवा, संयम, तप आदि की तुलना में सुवर्ण मणिरत्न आदि से अपने को सजाया हो । कवि ने उनके शृंगार के लिये पुष्पों, पल्लवों और किसलयो आदि की योजना की है । वास्तविक सौन्दर्य साज-सज्जा

की अपेक्षा ही नहीं रखता है—

"किमिव हि मधुराणां मण्डनं नाकृतीनाम् ।"[1]

स्त्री और उसके सौन्दर्य की कसौटी पति-प्रेम के लिये व्याकुलता है । उनका चरित्र वल अग्नि में तपे हुये सोने की भांति दमकता रहा है ।

"तथाविधं प्रेम पतिश्च तादृशः ।"[2]

यह नहीं कि कवि इन नायिकाओं को सजाते नहीं हैं । यह तो उनका प्रिय विषय है । वे हर नायिका को विवाह के मांगल्य आभरणों से प्रेमपूर्वक सजाते हैं । हर प्रेम की प्रतिष्ठा वे विवाह बन्धन में स्वीकार करते हैं । कालिदास प्रेम के पूर्णरूप में विश्वास करते हैं । वह वात्सल्य से प्रारम्भ कर वात्सल्य में ही परिणति दिखाते हैं । जो प्रेम प्रजातन्तु का व्यवच्छेद करता है वह बन्ध्य है, निष्फल है—रघुवंश का प्रारम्भ अमंगल से मंगल की ओर यात्रा है । कुमारसम्भव की परिणति कुमार के जन्म में है ।

कौन नहीं जानता कि कालिदास सौन्दर्य के महान् गायक कवि हैं । रूप का, वर्ण का, प्रभा का, और प्रभाव का ऐसा चितेरा, राग और सौभाग्य का उद्घोषक और आनन्द और सौन्दर्य का गायक—अन्यत्र दुर्लभ है । कवि तत्त्वान्वेषी को हतभाग्य एवं उस कृती को धन्य मानते हैं, जो छककर रसपान करे एवं आनन्द उठाये—

"वयं तत्त्वान्वेषान्मधुकर हतास्त्वं खलु कृती ।"[3]

इसी मानव निर्मित सौन्दर्य को लालित्य या कला कहते हैं ।

१. सौन्दर्य की निर्मिति में सर्जक को समाधिस्थ होना पड़ता है । अन्यथा कोई न कोई दोष कलाकृति में रह जायेगा ।

"सम्प्रति शिथिलसमाधिं मन्ये येनेयमालिखिता ।"[4]

२. कालिदास विधाता को भी कलाकार ही मानते हैं अर्थात् कलाकार का दर्जा विधाता के बराबर है—"तं वेधा विदधे नूनं महाभूतसमाधिना ।"[5] परन्तु कालिदास के अनुसार विधाता की सृष्टि में सभी कुछ सुन्दर नहीं होता ।

३. कलाकार या व्यक्ति स्वयं ही निर्माण करता है ।

"स्वयं विधाता तपसः फलानाम् ।"[6]

---

१. अभिज्ञान०, १.१७
२. कुमारसंभव, ५.२
३. अभिज्ञान०, १.२०
४. मालविका०, २.२
५. रघुवंश, १.२९
६. कुमारसम्भव, १.५७

सौन्दर्य के सम्बन्ध में कवि की मान्यता रही है कि मानव मन में कुछ संस्कार रहा करते है जो आनन्द या सौन्दर्य की ओर परोक्ष रूप से उन्मुख कर देते है। सौन्दर्य का अनुभव प्रत्येक मानव मन को होता है—काव्यशास्त्री इसे ही रस या आनन्द की संज्ञा देते है ।

"रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान्,
पर्युत्सुको भवति यत्सुखितोऽपि जन्तुः ।
तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्वं
भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि ॥"[1]

अबोधपूर्वा स्मृति मानव मन को रमणीय रूप या मधुर ध्वनि की ओर स्वत. उन्मुख करती है—वही सहृदय कहलाता है। इस वस्तु की समग्रता से एक आनन्द का उद्रेक होता है और इसीलिये हम वस्तु को सुन्दर-मनोहर-रमणीय-कमनीय आदि नामों से पुकारने लगते हैं।

कवि सौन्दर्य के परिप्रेक्ष्य मे मन के रमण को सबसे अधिक महत्त्व देते है। वहां पर तर्क की गुंजाइश नही रहती है—"ममात्र भावैकरसं मनः स्थितम्।"[2] और जब यह स्थिति आ जाय तो किसी की कुछ भी बात सुनने की आवश्यकता नहीं मानते है—"सतां हि सन्देहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः।"[3]

अर्थात् कवि सुसंस्कृत एवं परिष्कृत मन को सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण मानते हैं। कवि की विशेषता यही है कि वे जौहरी की भांति सौन्दर्य को मूलरूप में परख लेते हैं—परन्तु जगत् के सामने उसका परिष्कृत एवं निखरा हुआ रूप प्रस्तुत करते हैं।

भावानुरंजित प्रकृति—सुन्दर वस्तु का निरीक्षण करते समय द्रष्टा की वैयक्तिक भावना का उसमें समावेश स्वाभाविक है। प्राकृतिक रूप उसकी भावना में उतर कर अभिव्यक्त होता है। सौन्दर्य मानसिक, वैयक्तिक और व्यंजनात्मक होता है।

प्राकृतिक सुषमा की विशेषताएं है—१. भावानुरंजित प्रकृति २. मनोरम चित्र ३. ग्राम सुषमा ४. गंधभरित वायु ५. फूलों से अनुराग ६. धरा व स्वर्ग ७. संवेदनशीलता तथा ८. तपोवन।

प्रकृति अपने आप में न सुन्दर है और न कुरूप। द्रष्टा की कल्पना शक्ति के कारण प्रकृति सुन्दर होती है। कल्पना-विहीन व्यक्ति शकुन्तला में भी लावण्य का दर्शन नहीं कर सकता। सौन्दर्य के लिये दुष्यन्त की दृष्टि चाहिये। आनन्द की अनुभूति के लिए सहृदयता अपेक्षित है—शास्त्रीय ज्ञान नहीं।

---

१. अभिज्ञान०, ५.६
२. कुमार० ५,८२
३. अभिज्ञान०, १.१९

प्राकृतिक सौन्दर्य—प्राकृतिक माधुरी और श्रृंगारिक विलास कुंजों में महाकवि का जितना चित्त रमता है, उतना अन्यत्र नहीं।

१. रघु के दिग्विजय में युद्ध की विभीषिका नहीं, अपितु अपने देश की बहुवर्णी प्रकृति का नयनाभिराम चित्र उपस्थित होता है।
२. अज के युद्ध वर्णन में युद्ध की भयानकता भी कालिदास की तूलिका में सुकोमल हो गई है।
३. इन्दुमती स्वयंवर में कवि ने राजकीय वैभव और प्राकृतिक सुषमा का अपूर्व मिश्रण किया है।
४. सारा रामचरित नीरस होते हुये भी—तेरहवें सर्ग में पहुँचते ही कवि सागर की फेनिल राशि को देखकर मंत्रमुग्ध हो जाता है।
५. कुमारसंभव में प्रकृति-माधुरी, रमणी-सौन्दर्य, श्रृंगार-विलास और तपःशील सौन्दर्य को चित्रित किया गया है।

कालिदास की मान्यता है कि जहाँ रूप है वहाँ गुण भी अवश्य होंगे—क्योंकि रूप की महनीयता गुणों के समावेश से ही होती है।

"यदुच्यते पार्वती पापवृत्तये न रूपमित्यव्यभिचारि तद्वचः।"[1]

१. अर्थात् पाप-वृत्ति की ओर उन्मुख करने वाला या होने वाला वस्तुतः सौन्दर्य है ही नहीं।
२. सौन्दर्य की परिणति प्रेम में है—"प्रियेषु सौभाग्यफला हि चारुता।"[2] और वही सौभाग्य कहलाता है।
३. रूप या सौन्दर्य 'सत्यम्' एवं 'शिवम्' के सम्पर्क के साथ ही 'सुन्दर' बन पाता है—

"इयेष सा कर्तुमवन्ध्यरूपतां समाधिमास्थाय तपोभिरात्मनः।"[3]

इसके बिना शरीर सौन्दर्य व्यर्थ ही होता है—

"व्यर्थं समर्थ्य ललितं वपुरात्मनश्च।[4]

४. सौन्दर्य शरीर पर आश्रित होने पर भी किसी एक की धरोहर नहीं है, किसी एक का अधिकार नहीं है। वह तो विश्वमूर्त्ति है—

"न विश्वमूर्तेरवधार्यते वपुः।"[5]

वसन्त की सर्वव्यापी प्रकृति-लीला, सार्वभौम यौवन-चांचल्य और

---

१. कुमार०, ५,३६
२. वही, ५.१
३. वही, ५.२
४. वही, ३७.५
५. वही, ५.७८

मिलन-सुख—सभी मंगलमय और आनन्दमय हो उठते हैं जब हृदय की उत्सुकता, त्याग, तपस्या, श्रम और वलिदान के साथ समन्वित होती है।

५. रेखाओं एवं अंगों के उचित विनिवेशन में ही कला और सौन्दर्य का रहस्य स्थापित है—

"उन्मीलितं तूलिकयेव चित्रं वपुर्विभक्तं नवयौवनेन।"[1]

६. सौन्दर्य का उपभोग या आनन्द एवं रस की अनुभूति—कवि के शब्दों में 'तपः फल' होता है। अर्थात्—श्रमशील व्यक्ति ही सौन्दर्य को समझ सकता है एवं उपभोग की योग्यता रखता है।

"कुले प्रसूतिः प्रथमस्य वेधसः, त्रिलोकसौन्दर्यमिवोदितं वपुः।
अमृग्यमैश्वर्यसुखं नवं वयः तपःफलं स्यात् किमतः परं वद॥"[2]

शोभा और सौन्दर्य के वर्णन में नवयौवन का असीम महत्त्व कवि ने स्थापित किया है।

७. कालिदास का सौन्दर्य-वर्णन कभी पुराना नहीं पड़ सकता। उसकी नायिकाएं अच्छी प्रेमिकाएं, पत्नियां होते हुये भी विश्व सुन्दरी ही रहेंगी। उनका सौन्दर्य—"प्रभातरलं ज्योतिः"[3] के समान है जो कभी मलिन और धूमिल नहीं होता है।

८. कवि ने कलागत सौन्दर्य के परिप्रेक्ष्य में चार तत्त्वों को प्रमुखता दी है—

१. रूप की वास्तविकता और सहजता
२. उचित विनिवेशन—कलाकार द्वारा
३. कलाकार की यत्नपूर्वक साधना या समाधिस्थिति
४. और सबसे प्रमुख सौन्दर्यानुभव की उत्कण्ठा एवं दृष्टि।

निष्कर्ष के रूप में हम कह सकते हैं कि कालिदास की सौन्दर्य चेतना बड़ी सूक्ष्म तथा परिष्कृत है। उसकी दृष्टि बाह्य रूप की चकाचौंध से झपकती नहीं किन्तु उसे भेद कर भीतर चली जाती है। उसके लिये रूप माधुरी वह वर है जो व्यक्ति के प्राक्तन पुण्यों का परिणाम है किन्तु यदि उसके पीछे सुन्दर हृदय नहीं तो वह अपूर्ण ही है। हृदय का सौन्दर्य निष्पाप हाव-भाव, मधुर बोलचाल तथा साधु व्यवहार में झलका करता है। कालिदास ने जिन पात्रों की सृष्टि की है वे बाहर भीतर दोनों ओर से सुन्दर हैं। कवि ने सौन्दर्यचित्रण के लिये जिस कथावस्तु, कथनशैली, भावव्यंजना, वाक्यरचना एवं गुण तथा अलंकारों का प्रयोग किया है वे भी सर्वात्मना सुन्दर है और यही उसकी बड़ी विशेषता है। कालिदास के काव्य के सन्दर्भ में "सर्वं प्रियं चारुतरम्" 'सौन्दर्य' की श्रवण-सुभग परिभाषा है।

---

१. कुमार०, १.३२
२. वही, ५.४१
३. अभिज्ञान०, १.२२

# उत्तररामचरित में अङ्गी रस

रामाश्रय शर्मा

संस्कृत नाट्य-साहित्य में कविकुलगुरु कालिदास के बाद भवभूति ही का नाम लिया जाता है। कालिदास ही की तरह भवभूति ने भी तीन रूपकों की रचना की है। इनमें से मालतीमाधव एक प्रकरण है जबकि रामचन्द्र के पूर्व तथा उत्तर चरित पर क्रमशः आवृत महावीरचरित तथा उत्तररामचरित नाटक हैं। सर्वसम्मति से उत्तररामचरित भवभूति की अन्तिम और सर्वश्रेष्ठ रचना है। वस्तुतः अपने कला के उत्कर्ष और भावों की समृद्धि के कारण भवभूति का यह काव्य निर्विवाद रूप से संस्कृत साहित्य का एक अनमोल रत्न है जिसकी प्रशंसा समीक्षकों ने उचित ही "उत्तरे रामचरिते भवभूतिर्विशिष्यते" कह कर की है।

शक्ति और व्युत्पत्ति से परिनिष्ठित भवभूति का व्यक्तित्व, निश्चय ही, अपने आप को काव्य-रूढ़ियों की परिधि में अभिव्यक्त करके आत्मतोष नहीं प्राप्त कर सकता था; उसके लिये अपने अनुकूल स्वतन्त्र मार्ग का अवलम्बन करना अपरिहार्य था। वस्तुतः भवभूति ने इस तथ्य की स्पष्ट घोषणा भी एक स्थान पर "किमपि तान् प्रति नैष यत्नः"[1] कह कर कर दी है। अतएव, काव्य के पारम्परिक मानदण्डों के आधार पर भवभूति की रचनाओं का मूल्याङ्कन करने में यदि विद्वज्जन कठिनाई अनुभव करें या परस्पर एकमत न हो सकें तो यह कोई विशेष आश्चर्य की बात नहीं है। उत्तररामचरित में अङ्गी रस का प्रश्न एक ऐसा ही विकट प्रश्न है जिस पर लब्धप्रतिष्ठ अनेक प्राचीन और नवीन काव्यपारखियों ने सूक्ष्म विचार करके अपने भिन्न-भिन्न मत व्यक्त किये हैं, और फिर भी, संभवतः, इस प्रश्न की अन्तिम मीमांसा अभी शेष है। प्रस्तुत लेख में भी इसी प्रश्न पर विचार किया गया है। निश्चय ही, इस लेख के द्वारा इस प्रश्न का अन्तिम समाधान हो जाएगा ऐसा कहना तो निरर्थक गर्वोक्ति मात्र ही होगा तथापि ऐसी आशा अवश्य की जा सकती है कि इसके द्वारा विवेकी पाठक इस प्रश्न पर नये सिरे से गम्भीर विचार करने के लिये अवश्य प्रेरित होंगे।

संस्कृत की प्राचीन परम्परा में भवभूति की विशेष ख्याति कारुण्य के स्रष्टा के रूप में है। गोवर्धनाचार्य का कहना है—

---

१. मालतीमाधवम्, १.८

"भवभूतेः सम्बन्धाद् भूधरभूरेव भारती भाति ।
एतत्कृतकारुण्ये किमन्यथा रोदिति ग्रावा ॥"[1]

निश्चय ही भवभूति की यह ख्याति महावीरचरित और मालतीमाधव पर अवलंबित नहीं है क्योंकि सर्वसम्मति से ये दोनों काव्य क्रमशः वीर और शृंगाररस प्रधान हैं । इस ख्याति का आधार निःसन्देह उत्तररामचरित ही है । और सच तो यह है कि गोवर्धनाचार्य की प्रशस्ति स्वयं भवभूति ही के "जनस्थाने शून्ये विकलकरणैरार्य्यचरितैरपि ग्रावा रोदित्यपि दलति वज्रस्य हृदयम्"[2] शब्दों का रूपान्तरमात्र है । इस सन्दर्भ में यह भी ध्यान दिलाया जाता है कि भवभूति ने जैसे उपर्युल्लिखित पंक्तियों में उत्तररामचरित की कथावस्तु के विषय में करुण का निर्देश किया है वैसे ही "अनिर्भिन्नो गभीरत्वादन्तर्गूढघनव्यथः, पुटपाकप्रतीकाशो रामस्य करुणो रसः"[3] में नायक के विषय में और "एको रसः करुण एव"[4] में रस के विषय में भी करुण शब्द का प्रयोग किया है । अतएव विद्वानों के एक बड़े वर्ग का कहना है कि जब उत्तररामचरित के रचयिता ने स्वयं ही अपने काव्य के कथावस्तु, नायक और रस के करुण-प्रधान होने की घोषणा कर दी है तब करुणरस के उत्तररामचरित के अङ्गी रस होने में क्या विप्रतिपत्ति हो सकती है-?

करुणरस को उत्तररामचरित का अङ्गी रस मानने में सबसे प्रबल हेतु भवभूति का "एको रसः करुण एव निमित्तभेदाद् भिन्नः पृथक् पृथगिवाश्रयते विवर्तान्"[5]—यह अपना वचन ही है । अतएव इस पर थोड़ा विस्तार से विचार करना उचित होगा ।

इस पद्य के प्रथम चरण में आये हुए 'एव' शब्द का अन्वय दो प्रकार से किया जा सकता है जिसके कारण स्वभावतः इसके शब्दार्थ भी दो प्रकार से सम्भव है । "एक एव करुणो रसः निमित्तभेदाद् भिन्नः (सन्) पृथक् पृथग् इव विवर्तान् श्रयते", इस प्रकार अन्वय करने से अर्थ होगा : एक ही करुणरस निमित्त भेद से नानारूप होकर भिन्न-भिन्न विवर्तों को धारण करता है । उत्तररामचरित के प्रसंग में इस अर्थ की संगति इस प्रकार की जाती है : इष्ट जन (सीता) के वियोग से जन्य दुःखातिशय राम, वासन्ती, जनक, कौसल्या आदि पात्रों में पत्नीत्व, सखित्व, पुत्रीत्व, स्नुषात्व आदि भेदों से विलक्षण सा प्रतीत होता हुआ पृथक्-पृथक् विवर्तों को धारण

१. आर्यासप्तशती, ३६
२. उत्तररामचरित, १.२८
३. वही, ३.१
४. वही, ३.४७
५. वही, ३.४७

करता है[1]। प्राज्ञ पाठक देखेंगे कि इस अर्थ में केवल एक रस के उपाधि-भेद से नानारूप प्रतीत होने की बात कही गई है। यह स्थिति जैसे करुण के संबंध में सत्य है वैसे ही अन्य रसों के संबंध में भी सत्य हो सकती है। इस अर्थ में काव्य अथवा जीवन में करुण को ही एकमात्र रस मानने का कोई आग्रह नहीं है।

ऐसा आग्रह तभी प्रकट होता है जब 'एव' का अन्वय इस प्रकार बदल दिया जाये : **करुण एव एको रसः। (असौ) निमित्तभेदाद् भिन्नः पृथक् पृथक् इव विवर्तान् श्रयते।** अर्थात् करुण ही एक रस है। यह व्यञ्जक विभावादि के चमत्कार-भेद से नानारूप होकर शृंगार आदि पृथक्-पृथक् विवर्तों को धारण कर लेता है।[2] इस स्थिति में ऐसा प्रतीत होता है कि जैसे भवभूति कवित्व की सीमा लांघ कर आचार्यत्व की कोटि में प्रवेश करते हुए एक नूतन सिद्धान्त की स्थापना कर रहे हैं।

क्षण भर के लिये यदि ऐसा मान लिया जाये तो **उत्तररामचरित** के अङ्गी रस का ही नहीं अपितु इस जैसे अन्य काव्यों के भी अङ्गी रस का समस्त विवाद स्वतः शान्त हो जाएगा क्योंकि अङ्ग रस और अङ्गी रस का अन्तर ही विलुप्त हो जाने से एतद्विपयक विचारसरणि के लिये फिर कोई आधार ही विद्यमान नहीं रहेगा। इतना ही नहीं, ऐसा मान लेने से एक और भी रोचक परिणाम निकलेगा कि केवल **उत्तररामचरित** में ही करुणरस की प्रतिष्ठा नहीं होगी अपितु **महावीर-चरित** और **मालतीमाधव** भी करुणरस के काव्य स्वीकार किये जाने लगेंगे।

निश्चय ही संस्कृत काव्य-शास्त्र की परंपरा में एकाधिक आचार्य ऐसे हुए हैं जिन्होंने रसों के शृंगार अदि भेद को केवल व्यावहारिक दृष्टि का अन्तर मान कर पारमार्थिक दृष्टि से एक रस की सत्ता को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। ऐसे आचार्यों का दृष्टिकोण प्रधानरूप से दार्शनिक है। **शैवाद्वैत** के आधार पर रस की व्याख्या करने वाले अभिनवगुप्त ने तत्त्वज्ञान को (रत्यादिक भावों का भी आश्रयभूत) स्थायितम भाव बताकर **शान्तरस** को ही एकमात्र प्रकृतिरस सिद्ध किया है[3]। इसी प्रकार **वैष्णव** आचार्यों ने पूर्णानन्दमय होने के कारण भगवद्-विषयिणी रति से सम्पन्न होने वाले **भक्तिरस** को ही मूलरस के रूप में प्रतिष्ठित किया है।[4] आस्वादनीयता केवल शृङ्गार में ही है, ऐसा मानने वाले भोज ने भी

---

१. उ० रा०, ३.४७, जीवानन्द विद्यासागर कृत सुखबोधिनी-टीका
२. वही
३. नगेन्द्र, रससिद्धान्त, द्वितीय संस्करण, १९६९, नेशनल पब्लिशिंग हाउस; दिल्ली, पृ० २५५-५७
४. वही, पृ० २६०

अपने सिद्धान्त को प्रतिष्ठित करने के लिए समस्त पृष्ठभूमि दर्शन से ली है। अहंकार (अथवा अभिमान) आत्मा का मूलधर्म या विशिष्ट गुण है यही भोज के रसराज शृंगार का आधार है। उनके मत में काव्य-शास्त्रियों की रति (तथा अन्य स्थायिभाव) तो रसत्व को प्राप्त करने में अयोग्य केवल भाव हैं जो शृंगार (अर्थात् अहंकार अथवा अभिमान) से उत्पन्न होते हैं।[1]

इस सन्दर्भ में भवभूति के विषय में दो बातें विशेषरूप से ध्यान देने योग्य हैं : एक तो यह कि लक्षण ग्रंथों की सुदीर्घ परंपरा में किसी भी आचार्य ने भवभूति के इन वचनों का उल्लेख करते हुए करुणरस की इस विशिष्ट स्थिति पर खण्डन या मण्डन, किसी भी दृष्टि से, विचार नहीं किया, और दूसरी यह कि अभिनव-गुप्तादि इन आचार्यों की तरह भवभूति की भी यदि यह मान्यता थी कि करुण ही एकमात्र रस है तो, इतना स्पष्ट है कि अपनी मान्यता के समर्थन में उन्होंने कोई युक्ति नहीं दी।

इस कमी को पूरा करने का एक क्षीण प्रयास **उत्तररामचरित** के टीकाकार वीरराघव ने किया। उन्होंने कहा **"प्राचुर्याद् रागिविरागिसाधारण्यात्करुण एक एव रसः, अन्ये तु तद्विकृतय इति"**[2]—अर्थात् प्राचुर्य के कारण तथा रागी और विरागी दोनों ही के द्वारा समान रूप से अनुभव किये जाने के कारण करुण ही एक रस है, अन्य रस तो उसकी विकृतियां ही हैं। यह उल्लेखनीय है कि वीरराघव का विशेष उत्साह भोज-प्रतिपादित शृंगार-सिद्धान्त के विरुद्ध करुण को ही एक मूलरस के रूप में प्रतिष्ठित करने का है। किन्तु इसके लिये जो दो युक्तियां उन्होंने दी हैं वे बड़ी दुर्बल हैं। लक्षण-ग्रंथों में करुणरस का स्थायिभाव शोक माना गया है और इसका आधार इष्टजन का नाश—न कि वियोगमात्र—कहा गया है। यह शोक किस रूप में इतना व्यापक बन सकता है कि रति आदि समस्त इतर भावों को अन्तर्भूत करले यह बताने का वीरराघव ने कोई प्रयत्न नहीं किया। फिर, **उत्तररामचरित** की कथावस्तु में तो (इष्ट-जन) सीता न केवल अन्त तक जीवित रहती हैं अपितु ऋषियों और देवताओं के प्रयत्नों से अन्तिम अंक में राम के साथ उनका मिलन भी घटित होता है। प्रधानविषय की सुखान्तता के प्रति अपनी आंखें मूंदकर यदि हम करुणरस को **उत्तररामचरित** का अंगी रस स्वीकार करते हैं तो निश्चय ही हमें करुणरस और इसके घटक अंगों के विषय में अपनी धारणा को बदलना होगा।

---

१. वही, पृ० २५७-५९
२. उ० रा०, निर्णय सागर संस्करण, ३.४७, वीरराघवकृत भवभूतिभाव-तलस्पर्शिनी-टीका।

हाल ही में कुछ ऐसा प्रयास डा० नगेन्द्र ने किया भी है। वे लिखते हैं, "......काव्यशास्त्र में करुणरस का स्थायिभाव शोक माना गया है जिसका आधार होता है इष्ट का नाश—इष्ट का वियोग मात्र नहीं, और शास्त्र की कसौटी पर उत्तररामचरित का अंगी रस विप्रलंभ सिद्ध होता है, करुण नहीं। ऐसी स्थिति में क्या यह माना जाए कि देश और काल से खिन्न भवभूति ने परम्परा के प्रति विद्रोह करते हुए एक तो करुण को केवल इष्टनाश तक ही सीमित नहीं माना—इष्ट के ऐसे विषम वियोग को भी अन्तर्भूत कर लिया है जिसमें पीड़ा की तीव्रता हो और मिलन की आशा प्रायः क्षीण हो गयी हो, और दूसरे अन्त की अपेक्षा अन्तर्व्याप्ति को ही अंगी रस का निर्णायक माना है। इस अर्थ-विस्तार के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि भवभूति के करुण रस का स्थायिभाव 'शोक' न होकर करुणा है जो दया की नहीं वरन् व्यापक अर्थ में सहृदयता की—हृदय-द्रुति की—द्योतक है। शङ्कुक ने करुण का यही अर्थ ग्रहण किया था : सदयहृदयता हि करुणेति लोके प्रसिद्धा। सा लिङ्गैरनुकर्तरि शोकं प्रतियतां सामाजिकानामिति तत्र करुणव्यपदेशः। इति शङ्कुकः।"[1]

डा० नगेन्द्र की इन पंक्तियों की मूल बात यह है कि उत्तररामचरित का कवि, कम से कम रस के क्षेत्र में परंपराओं का विद्रोही है। अतएव, जो कथानक काव्यशास्त्र की परम्परा की दृष्टि से विप्रलम्भ शृंगार की चर्वणा कराने वाला था उसे वह हठपूर्वक करुणरस-प्रधान घोषित करने का प्रयत्न कर रहा है। अपनी मान्यता को सिद्ध करने के लिये डा० नगेन्द्र ने भवभूति की ओर से दो सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है :

(अ) करुण इष्ट-नाश तक ही सीमित नहीं है अपितु उसका अधिकार-क्षेत्र विषम वियोग पर भी फैला हुआ है जिसमें मिलन की आशा प्रायः क्षीण हो गयी हो।

(ब) अंगी रस के विनिश्चय में अन्त की अपेक्षा अन्तर्व्याप्ति निर्णायक तत्त्व है।

भवभूति के करुणरस की उपर्युक्त व्याख्या करके अन्त में डा० नगेन्द्र ने एक निष्कर्ष यह निकाला है कि भवभूति के करुणरस का स्थायिभाव शोक न होकर करुणा है तथा कहा है कि आचार्य शङ्कुक भी ऐसा ही मानते थे।

हमारी दृष्टि में भवभूति के विषय में डा० नगेन्द्र का यह कथन आद्योपान्त निराधार और अयुक्तियुक्त है। संस्कृत साहित्य में भवभूति केवल लक्ष्य-ग्रन्थों के रचयिता कवि के रूप में ही पहिचाने जाते हैं न कि लक्षण-ग्रन्थ के रचयिता

---

१. नगेन्द्र, रस सिद्धान्त, पृ० २५४

आचार्य के रूप में, और अपनी नाट्य-रचनाओं में उन्होंने ऐसा कोई शास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत नहीं किया है कि जिसके आधार पर डा० नगेन्द्र द्वारा निर्दिष्ट मान्यताएं उन पर आरोपित की जा सकें।

यह सर्वविदित है कि भारतीय काव्य-शास्त्र के रस सिद्धान्त का स्पष्ट और पुष्ट मनोवैज्ञानिक आधार है। उसी आधार पर भरत ने करुणरस और विप्रलंभ-शृंगार-रस के अधिकार क्षेत्रों का विभाजन करने वाली सीमा-रेखा का अत्यन्त स्पष्ट निर्देश किया हुआ है। वे कहते है, "करुणस्तु शापक्लेशविनिपतितेष्टजन-विभवनाशवधवन्धसमुत्थो निरपेक्षभावः। औत्सुक्यचिन्तासमुत्थः सापेक्षभावो विप्रलम्भकृतः। एवमन्यः करुणोऽन्यश्च विप्रलम्भ इति।"[1] अर्थात् इष्टजन का नाश हो जाने से करुणरस में मिलन अथवा प्राप्ति की आशा नहीं रहती अर्थात् रति निरपेक्ष हो जाती है। जबकि विप्रलंभशृंगार में इष्टजन का वियोग होने पर भी मिलन की आशा से औत्सुक्य, चिन्ता आदि विद्यमान रहते हैं अर्थात् रति की अपेक्षा बनी रहती है। अतएव करुण भिन्न रस है और विप्रलंभशृंगार भिन्न रस है।

करुण और विप्रलम्भ के बीच भरत द्वारा निर्दिष्ट इस आधारभूत अन्तर की उपेक्षा करके रससिद्ध कवि भवभूति ने अपनी करुणरस की कल्पना में "इष्ट के ऐसे वियोग को भी अन्तर्भूत कर लिया जिसमें पीड़ा की तीव्रता है और मिलन की आशा प्रायः क्षीण हो गई है" यह कहना उनके प्रति अन्याय करना ही है।

ऐसा ही अन्यायपूर्ण डा० नगेन्द्र का यह कथन है कि "भवभूति ने अन्त की अपेक्षा अन्तर्व्याप्ति को ही अङ्गी रस का निर्णायक माना है।" यह भी सर्वविदित है कि संस्कृत की नाट्य-परम्परा में देश और काल की अन्विति का सिद्धान्त तो स्वीकार नही किया जाता किन्तु कार्य-व्यापार की अन्विति (Unity of Action) का सिद्धान्त यूनानी नाट्य-परम्परा की अपेक्षा भी कही अधिक कठोरता के साथ माना जाता है। नाट्य-लक्षण ग्रन्थों में अर्थप्रकृति, कार्यावस्था और सन्धि की कल्पनाएं प्रमुख रूप से कार्य व्यापार की अन्विति ही के लिये की गई है। नाटकीय कथावस्तु के समस्त व्यापार अभिन्न रूप से उसके "कार्य" के साथ जुड़े होते हैं और सभी का एकमात्र उद्देश्य इस "कार्य" को "फलागम" की स्थिति तक पहुँचाना होता है। ऐसी स्थिति में अन्तर्व्याप्ति को अन्त से पृथक् करके उसे अंगी रस के विनिश्चय में स्वतन्त्र निर्णायक हेतु मानना नाटकीय कथावस्तु के मूलतत्त्व पर कुठाराघात करना ही है। भवभूति ऐसी उद्भ्रान्त कल्पना कर सकते थे यह कदापि स्वीकार नही किया जा सकता।

---

१. नाट्यशास्त्र, अध्याय ६, कारिका ३८ के बाद शृङ्गाररस-प्रकरण

भवभूति की करुणरस की कल्पना के विषय में आचार्य शङ्कुक का आधार लेकर निकाला गया डा० नगेन्द्र का निष्कर्ष पूर्व विवेचन के आधार पर स्वतः ही ध्वस्त हो जाता है। तथापि प्रसङ्गवश यह निर्देष्टव्य है कि शङ्कुक का प्रयत्न केवल करुणरस में करुण शब्द की अन्वर्थता का उपपादन करना था, अतएव उन्होंने करुण के साथ करुणा को जोड़ने का प्रयत्न किया। इस प्रयत्न में जो महान् प्रमाद हुआ उसकी ओर अभिनवगुप्त ने उचित ही निर्देश किया है—"एतच्च पूर्वापरविस्मरणविजृम्भितमस्य। यतः शोकानुकृतिस्तस्य करुणा, दया च नाम परत्राणेच्छा। सा कथं शोकानुकरणम्।[1] अर्थात् यह (शङ्कुक का) कथन पूर्वापर बातों को भूल जाने का परिणाम (अर्थात् परस्पर विरोधी) है। क्योंकि उनके मत में करुणा शोक का अनुकरण ठहरती है। परन्तु दया दूसरों की रक्षा करने की इच्छा को कहते हैं। वह शोक का अनुकरण रूप कैसे हो सकती है? डा० नगेन्द्र शङ्कुक से भी कुछ आगे चले गये हैं। उन्होने शङ्कुक की सदयहृदयता को सहृदयता का और इस परम्परा से हृदय-द्रुति का द्योतक मान लिया है।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि "एको रसः करुण एव" आदि पद्य एक विशेष नाटकीय परिस्थिति में केवल एक विशेष पात्र (तमसा) का काव्यमय उद्गार मात्र है; यह आचार्य भवभूति का अभिनव काव्य-शास्त्रीय मान्यता का प्रतिष्ठापक सिद्धान्त-सूत्र नहीं।

और फिर, करुणरस को उत्तररामचरित का अंगी रस मानने में एक प्रबल शास्त्रीय बाधा भी है। आचार्यों के सिद्धान्तानुसार नाटक का अंगी रस वीर अथवा शृंगार में से ही कोई एक हो सकता है; अन्य रस केवल अंग बन कर ही आ सकते हैं।[2] शास्त्र की इस मर्यादा के अनुसार उत्तररामचरित में करुणरस की स्थिति केवल अंगरस के रूप में ही हो सकती है न कि अंगी रस के रूप में। इस शास्त्रीय मर्यादा का व्यावहारिक दृष्टि से भी औचित्य सरलता से समझा जा सकता है। नाटक में करुणरस की अंगी रस के रूप में निष्पत्ति के लिये उसकी कथावस्तु की दुःखान्तता अपरिहार्य हो जाती है, और जैसा कि सर्वविदित है, यह संस्कृत नाट्य-परम्परा के नितान्त प्रतिकूल है।

इस शास्त्रीय बाधा से बचने के लिये अनेक अन्य विद्वान् करुणविप्रलंभशृंगार को उत्तररामचरित का अंगी रस सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। संक्षेप में उनकी युक्तिसरणि इस प्रकार है।

---

१. नाट्यशास्त्र, अध्याय ६, कारिका ५० पर अभिनवभारती

२. "एको रसोऽङ्गी कर्तव्यो वीरः शृंगार एव वा। अङ्गमन्ये रसाः सर्वे……"
दशरूपक, ३.३३-३४

उत्तररामचरित के प्रधान पात्र राम और सीता हैं जो भवभूति के द्वारा "अद्वैतं सुखदुःखयोः"[1] आदि पद्य में निर्दिष्ट आदर्श प्रेम की जीती जागती प्रतिमा हैं। नाटक के प्रथम अंक में इन्हें मिलन की स्थिति में प्रस्तुत किया गया है किन्तु पौर-जानपदों की इच्छा के प्रति गौरव के कारण राम के द्वारा सीता का निर्वासन कर दिया जाता है। इस प्रकार प्रेमीयुगल के बीच विप्रयोग का प्रारम्भ होता है जो ऋषियों और देवताओं की कृपा से नाटक के अन्तिम अंक में पुनः मिलन में परिणत हो जाता है। इससे यह स्पष्ट है कि नाटक का अंगी रस शृंगार है। नाटक के सम्पूर्ण मध्यभाग में विप्रयोग की स्थिति होने के कारण और विशेष रूप से राम की यह स्थिर भावना होने के कारण कि सीता अब इस लोक में नहीं है इस नाटक का अंगी रस (शृंगार) करुणविप्रलंभ जाति का कहा जाता है।

इस संदर्भ में सर्वप्रथम करुणरस तथा करुणविप्रलंभशृंगाररस के अन्तर पर विचार कर लेना उपयुक्त होगा। इन दोनों ही रसों में विप्रयोग की स्थिति रहती है तथापि इन दोनों के अन्तर की पहिचान के लिये इनकी सीमारेखा का भी आचार्यों ने बड़ा स्पष्ट निर्देश किया है। भरत के अनुसार, जैसा हम देख चुके हैं, शापादिक्लेश में पड़े हुए इष्टजन के विभवनाश अथवा वन्ध आदि से उत्पन्न अविरत नैराश्य वाला करुणरस है जबकि औत्सुक्यप्रधान चिन्ता आदि से उत्पन्न होने वाला विप्रलंभशृंगार है जिसमें रति आशा से युक्त होती है। आचार्य भरत के इस विवेचन से स्पष्ट है कि व्यवहार में लौकिक प्रेमकाव्यों में इन दोनों रसों का अन्तर इष्टजन के जीवन और मृत्यु पर आधृत रहता है। जब तक इष्टजन जीवित रहता है (या उसके जीवित रहने की संभावना बनी रहती है) तब तक रति का आधार बने रहने से मिलन की आशा भी बनी रहती है, अतएव, वह विषय विप्रलंभशृंगार के अधिकार क्षेत्र में ही आता है। किन्तु इसके विपरीत यदि इष्टजन की मृत्यु हो जाती है तो मिलन की आशा भी नष्ट हो जाती है और रति के निरपेक्ष हो जाने से करुणरस का अधिकार क्षेत्र प्रारम्भ हो जाता है।

काव्य तथा नाट्य में बहुधा ऐसे कथानक भी दृष्टिगोचर होते हैं जिनमें किसी अलौकिक शक्ति के चमत्कार से कोई मृत प्रियजन तत्काल अथवा एक निश्चित अवधि के उपरान्त पुनः जीवित हो जाता है। ऐसे कथानकों में मृत्युजन्य

---

१. पूरा पद्य इस प्रकार है :

"अद्वैतं सुखदुःखयोरनुगुणं सर्वास्ववस्थासु यद्
विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिन्नहार्यो रसः।
कालेनावरणात्ययात् परिणते यत्स्नेहसारे स्थितम्
भद्रं प्रेम सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत् प्राप्यते॥"

उ० रा० १.३९

बिछोह भी अन्तिम नहीं होता। वस्तुतः इन कथानकों का लोकान्तरगमनजन्य विप्रयोग देशान्तरजन्य विप्रयोग से तत्त्वतः परिच्छेद्य नहीं होता। ऐसे कथानकों में भी करुणरस और करुणविप्रलंभश्रृंगाररस का अन्तर भरत द्वारा निर्दिष्ट आधार पर सरलता से किया जा सकता है। अतएव उन्हीं के सिद्धान्त को पुनः प्रमाणित करते हुए धनञ्जय ने कहा, "व्याश्रयत्वान्न श्रृंगारः, प्रत्यापन्ने तु नेतरः"[1] अर्थात् (आलम्बन के न रहने से) रति के आश्रयविहीन हो जाने पर शृंगार नहीं माना जा सकता और (किसी दैवी शक्ति के चमत्कार आदि से आलम्बन के) पुनः जीवित हो जाने पर करुणरस नहीं हो सकता। यह उल्लेखनीय है कि इस विचारधारा के आचार्यों ने (जैसे धनञ्जय, मम्मट आदि ने) इन उदाहरणों को भी प्रवासमूलक विप्रलंभ-श्रृंगार के अन्तर्गत ही माना क्योंकि जब तक रति निरपेक्ष नहीं होती तब तक विप्रयोग चाहे देशान्तरगमनजन्य हो और चाहे लोकान्तरगमनजन्य, भावभूमि तो एक समान ही रहती है।

किन्तु भेदोपभेद में रुचि रखने वाले आचार्यों को इस स्थिति से सन्तोष नहीं हुआ अतएव उन्होंने करुण के नाम से विप्रलंभश्रृंगार का एक और उपभेद बढ़ा दिया। कदाचित् रुद्रट इस पद्धति के पहले पान्थ थे। करुणविप्रलंभश्रृंगार का लक्षण करते हुए उन्होंने कहा—

"करुणः स विप्रलम्भो यत्रान्यतरो म्रियते नायकयोः।
यदि वा मृतकल्पः स्यात्तत्रान्यस्तद्गतं प्रलपेत्॥"[2]

रुद्रट के लक्षण का दोष अत्यन्त स्पष्ट है। इसमें पुनः समागम का कोई संकेत भी न होने से करुणरस और करुणविप्रलंभश्रृंगाररस के बीच अन्तर करना ही संभव नहीं है। इस कमी को पूरा किया विश्वनाथ ने जिन्होंने कहा—

"यूनोरेकतरस्मिन् गतवति लोकान्तरं पुनर्लभ्ये।
विमनायते यदैकस्तदा भवेत् करुणविप्रलम्भः॥"[3]

निश्चय ही 'गतवति लोकान्तरं' और 'पुनर्लभ्ये' शब्द जोड़ देने से विश्वनाथ के लक्षण में रुद्रट के लक्षण की अपेक्षा बात बहुत सुधर गई तथापि कदाचित् विश्वनाथ ने यह अनुभव किया कि रसों का अन्तर केवल घटनाओं के अन्तर के आधार पर स्पष्ट नहीं किया जा सकता। संभवतः इसीलिये उन्होंने भी भरत के द्वारा निर्दिष्ट सरणि का अवलम्बन करते हुए जोड़ा—

---

१. दशरूपक, ४.६७
२. काव्यालङ्कार, १४.३४
३. साहित्यदर्पण, ३.२०९

उत्तररामचरित के प्रधान पात्र राम और सीता हैं जो भवभूति के द्वारा "अद्वैतं सुखदुःखयोः"[1] आदि पद्य में निर्दिष्ट आदर्श प्रेम की जीती जागती प्रतिमा हैं। नाटक के प्रथम अंक में इन्हें मिलन की स्थिति में प्रस्तुत किया गया है किन्तु पौर-जानपदों की इच्छा के प्रति गौरव के कारण राम के द्वारा सीता का निर्वासन कर दिया जाता है। इस प्रकार प्रेमीयुगल के बीच विप्रयोग का प्रारम्भ होता है जो ऋषियों और देवताओं की कृपा से नाटक के अन्तिम अंक में पुनः मिलन में परिणत हो जाता है। इससे यह स्पष्ट है कि नाटक का अंगी रस शृंगार है। नाटक के सम्पूर्ण मध्यभाग में विप्रयोग की स्थिति होने के कारण और विशेष रूप से राम को यह स्थिर भावना होने के कारण कि सीता अब इस लोक में नहीं है इस नाटक का अंगी रस (शृंगार) करुणविप्रलंभ जाति का कहा जाता है।

इस संदर्भ में सर्वप्रथम करुणरस तथा करुणविप्रलंभशृंगाररस के अन्तर पर विचार कर लेना उपयुक्त होगा। इन दोनों ही रसों मे विप्रयोग की स्थिति रहती है तथापि इन दोनो के अन्तर की पहिचान के लिये इनकी सीमारेखा का भी आचार्यों ने बड़ा स्पष्ट निर्देश किया है। भरत के अनुसार, जैसा हम देख चुके हैं, शापादिक्लेश में पड़े हुए इष्टजन के विभवनाश अथवा बन्ध आदि से उत्पन्न अविरत नैराश्य वाला करुणरस है जबकि औत्सुक्यप्रधान चिन्ता आदि से उत्पन्न होने वाला विप्रलंभशृंगार है जिसमें रति आशा से युक्त होती है। आचार्य भरत के इस विवेचन से स्पष्ट है कि व्यवहार में लौकिक प्रेमकाव्यों में इन दोनों रसो का अन्तर इष्टजन के जीवन और मृत्यु पर आधृत रहता है। जब तक इष्टजन जीवित रहता है (या उसके जीवित रहने की संभावना बनी रहती है) तब तक रति का आधार बने रहने से मिलन की आशा भी बनी रहती है, अतएव, वह विषय विप्रलंभशृंगार के अधिकार क्षेत्र मे ही आता है। किन्तु इसके विपरीत यदि इष्ट-जन की मृत्यु हो जाती है तो मिलन की आशा भी नष्ट हो जाती है और रति के निरपेक्ष हो जाने से करुणरस का अधिकार क्षेत्र प्रारम्भ हो जाता है।

काव्य तथा नाट्य मे बहुधा ऐसे कथानक भी दृष्टिगोचर होते हैं जिनमें किसी अलौकिक शक्ति के चमत्कार से कोई मृत प्रियजन तत्काल अथवा एक निश्चित अवधि के उपरान्त पुनः जीवित हो जाता है। ऐसे कथानकों में मृत्युजन्य

---

१. पूरा पद्य इस प्रकार है :

"अद्वैतं सुखदुःखयोरनुगुणं सर्वास्ववस्थासु यद्
विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिन्नहार्य्यो रसः।
कालेनावरणात्ययात् परिणते यत्स्नेहसारे स्थितम्
भद्रं प्रेम सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत् प्राप्यते॥"

उ० रा० १.३९

बिछोह भी अन्तिम नहीं होता। वस्तुतः इन कथानकों का लोकान्तरगमनजन्य विप्रयोग देशान्तरजन्य विप्रयोग से तत्त्वतः परिच्छेद्य नहीं होता। ऐसे कथानकों में भी करुणरस और करुणविप्रलंभशृंगाररस का अन्तर भरत द्वारा निर्दिष्ट आधार पर सरलता से किया जा सकता है। अतएव उन्हीं के सिद्धान्त को पुनः प्रमाणित करते हुए धनञ्जय ने कहा, "व्याश्रयत्वान्न शृंगारः, प्रत्यापन्ने तु नेतरः"[1] अर्थात् (आलम्बन के न रहने से) रति के आश्रयविहीन हो जाने पर शृंगार नहीं माना जा सकता और (किसी दैवी शक्ति के चमत्कार आदि से आलम्बन के) पुनः जीवित हो जाने पर करुणरस नहीं हो सकता। यह उल्लेखनीय है कि इस विचारधारा के आचार्यों ने (जैसे धनञ्जय, मम्मट आदि ने) इन उदाहरणों को भी प्रवासमूलक विप्रलंभ-शृंगार के अन्तर्गत ही माना क्योंकि जब तक रति निरपेक्ष नहीं होती तब तक विप्रयोग चाहे देशान्तरगमनजन्य हो और चाहे लोकान्तरगमनजन्य, भावभूमि तो एक समान ही रहती है।

किन्तु भेदोपभेद में रुचि रखने वाले आचार्यों को इस स्थिति से सन्तोष नहीं हुआ अतएव उन्होंने करुण के नाम से विप्रलंभशृंगार का एक और उपभेद बढ़ा दिया। कदाचित् रुद्रट इस पद्धति के पहले पान्थ थे। करुणविप्रलंभशृंगार का लक्षण करते हुए उन्होंने कहा—

"करुणः स विप्रलम्भो यत्रान्यतरो म्रियते नायकयोः।
यदि वा मृतकल्पः स्यात्तत्रान्यस्तद्गतं प्रलपेत्॥"[2]

रुद्रट के लक्षण का दोष अत्यन्त स्पष्ट है। इसमें पुनः समागम का कोई संकेत भी न होने से करुणरस और करुणविप्रलंभशृंगाररस के बीच अन्तर करना ही संभव नहीं है। इस कमी को पूरा किया विश्वनाथ ने जिन्होंने कहा—

"यूनोरेकतरस्मिन् गतवति लोकान्तरं पुनर्लभ्ये।
विमनायते यदैकस्तदा भवेत् करुणविप्रलम्भः॥"[3]

निश्चय ही 'गतवति लोकान्तरं' और 'पुनर्लभ्ये' शब्द जोड़ देने से विश्वनाथ के लक्षण में रुद्रट के लक्षण की अपेक्षा बात बहुत सुधर गई तथापि कदाचित् विश्वनाथ ने यह अनुभव किया कि रसों का अन्तर केवल घटनाओं के अन्तर के आधार पर स्पष्ट नहीं किया जा सकता। संभवतः इसीलिये उन्होंने भी भरत के द्वारा निर्दिष्ट सरणि का अवलम्बन करते हुए जोड़ा—

---

१. दशरूपक, ४.६७
२. काव्यालङ्कार, १४.३४
३. साहित्यदर्पण, ३.२०९

"शोकस्थायितया भिन्नो विप्रलम्भादयं रसः ।
विप्रलम्भे रतिः स्थायी पुनः सम्भोगहेतुकः ॥"[1]

अतः यह निर्विवाद है कि करुण और करुणविप्रलंभशृंगाररस में विवेक का एकमात्र आधार इन दोनों की चित्तवृत्तियों का मौलिक अन्तर ही है । शृंगार का उपभेद होने से करुणविप्रलंभ में रति की सापेक्षता अनिवार्यरूप से आवश्यक है जबकि करुणरस में इतना ही आवश्यक है रति का निरपेक्ष हो जाना ।

उत्तररामचरित में, यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि निर्वासन के बाद से अन्तिम अङ्क के गर्भाङ्क तक राम की दृढ़ और स्पष्ट यही भावना है कि सीता अब जीवित नहीं है । वे कहते हैं—

"त्रस्तैकहायनकुरङ्गविलोलदृष्टेः·········क्रव्याद्भिरङ्गलतिका नियतं विलुप्ता ।"[2]

तथा—"देव्याः शून्यस्य जगतो द्वादशः परिवत्सरः । प्रनष्टमिव नामापि······"[3]

अतएव उनके प्रेम के क्षेत्र में घोर निराशा छा गई है । वे कहते हैं—

"उपायानां भावादविरतविनोदव्यतिकरै-
विमर्दैर्वीराणां जगति जनितात्यद्भुतरसः ।
वियोगो मुग्धाक्ष्याः स खलु रिपुघातावधिरभूत्
कथं तूष्णीं सह्यो निरवधिरिदानीन्तु विरहः ॥"[4]

तथा—"व्यर्थं यत्र कपीन्द्रसख्यमपि मे वीर्यं हरीणां वृथा,
प्रज्ञा जाम्बवतोऽपि यत्र न गतिः पुत्रस्य वायोरपि ।
मार्गं यत्र न विश्वकर्म्मतनयः कर्तुं नलोऽपि क्षमः
सौमित्रेरपि पत्रिणामविषये तत्र प्रिये क्वासि मे ॥"[5]

इन वचनों से स्पष्ट है कि नायक की रति आश्रयविहीन हो चुकी है और उसके हृदय में इष्टनाश से जन्य शोक पूर्णरूपेण प्रतिष्ठित हो चुका है । और फिर, उत्तररामचरित में करुणविप्रलम्भशृंगार के प्रसिद्ध महाश्वेता-पुण्डरीक तथा रति-कामदेव प्रसंगों की तरह राम को सीता के साथ भावी समागम के विषय में आश्वस्त कराने वाला कोई देवता-प्रसाद अथवा अशरीरी वचन भी नहीं है । ऐसी स्थिति में नाटक का यह संपूर्ण मध्यवर्ती भाग विशुद्ध रूप से करुणरस के ही अधिकार-क्षेत्र में आता है ।

साथ ही यह भी विचारणीय है कि उत्तररामचरित मेघदूत आदि की तरह विरह काव्य नहीं है । इसकी समाप्ति राम और सीता के मिलन के साथ होती है ।

---

१. साहित्यदर्पण, ३.२२६
२. उ० रा०, ३.२८
३. वही, ३.३३
४. वही, ३.४४
५. वही, ३.४५

न विना विप्रलम्भेन शृंगारः परिपुष्यते इस शास्त्रीय वचन के अनुरूप उत्तररामचरित का वियोग-प्रसङ्ग इसके शृङ्गार का परिपोष करने वाला केवल अङ्गरूप ही हो सकता है, न कि अङ्गी। ऐसी स्थिति में व्यावहारिक अथवा शास्त्रीय, किसी भी दृष्टि से देखने से नाटक के इस अंश में करुणविप्रलम्भ के लिये कोई आधार लक्षित नहीं होता।

अन्तिम अंक में सम्पन्न होने वाले समागम को इस नाटक का मुख्य विषय मानकर यदि शृङ्गार को अंगी रस मानने का प्रयत्न किया जाये तो उसमें भी एक अविलंघनीय शास्त्रीय बाधा उपस्थित होती है। सभी आचार्यों ने एकस्वर से करुण और शृङ्गार को परस्पर विरोधी रस घोषित किया है,[1] और यह सर्वथा युक्तियुक्त भी है क्योंकि इष्टनाश से जन्य 'शोक' प्रतिक्षण उसी इष्ट के समागम की कामना करने वाली 'रति' का उपकारक नही बन सकता। इसीलिये उनके बीच अङ्गाङ्गिभाव की कोई स्थिति स्वीकार नहीं की जाती। अतएव यह कहना कि उत्तररामचरित में एक ही सीतारूप आलम्बन नाटक के आदि और अन्त में नायक राम के हृदय में रति के उदय का कारण बनता है और मध्यवर्ती भाग में शोक का बिल्कुल असङ्गत और अशास्त्रीय सिद्ध होता है।

इस जटिल प्रश्न के विषय में किसी निश्चय पर पहुँचने के लिये यह आवश्यक है कि रस से सम्बद्ध कतिपय आधारभूत विषयों का स्मरण कर लिया जाये।

यह सच है कि आचार्यों ने नाना प्रकार के रससूत्रों के द्वारा रस के स्वरूप और काव्य में उसकी निष्पत्ति की प्रक्रिया को स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है तथापि रस की प्रकृति ही ऐसी विलक्षण है कि व्यवहार में अनिश्चय—सही अर्थ में विवाद अथवा मतभेद—बना ही रहता है।

स्वरूपतः रस एक अनुभूति ही है,[2] और काव्य का श्रवण अथवा नाट्य का अवलोकन करने पर प्रत्येक व्यक्ति को सदा सर्वदा एक सी अनुभूति हो यह आवश्यक नहीं है। आचार्य इसी कठिनाई के कारण बार-बार सहृदय—अर्थात् कवि के समान हृदय अर्थात् अनुभूति वाला—शब्द का प्रयोग करते है किन्तु रसिकों में कौन सहृदय है और कौन नहीं इसकी कोई निश्चित कसौटी नहीं है।

और फिर, रस वाक्यार्थरूप न होकर सदा ही व्यंग्य होता है। काव्य में रस की अभिव्यञ्जना न केवल शब्दों तक ही सीमित होती है अपितु इसका क्षेत्र रस की तरह ही सर्वव्यापक होता है। प्राज्ञ पाठक इस तथ्य से भली प्रकार परिचित

---

१. देखिये—"आद्यः करुणबीभत्सरौद्रवीरभयानकैः..." साहित्यदर्पण, ३.२५४

२. देखिये—"रस्यते इति रसः", साहित्यदर्पण, १.३ की वृत्ति।

हैं कि व्यञ्जना शक्ति का व्यापार अभिधा और लक्षणा से सर्वथा विलक्षण व्यापार है क्योंकि, जबकि अभिधा और लक्षणा शक्तियां सुनिश्चित लक्षणों से बंधी हुई अत्यन्त परिमित शक्तियां है, व्यञ्जना शक्ति इन दो (अथवा तात्पर्या को मिलाकर तीन) शक्तियों से अवशिष्ट प्रायः अपरिमित क्षेत्र को अपने में समाविष्ट करने वाली सर्वथा अद्भुत शक्ति है। अतएव काव्य में कवि के व्यङ्ग्यार्थ को सही सही समझकर विभिन्न रसों की अनुभूति कर लेना और तदनन्तर कवि के अभीष्ट अङ्गाङ्गिभाव का भी यथार्थ अनुभावन कर लेना, निश्चय ही, सरल कार्य नहीं है।

इस प्रसङ्ग में यह निर्देश करना भी अप्रासंगिक न होगा कि प्रारम्भ में जब काव्य के वर्ण्य विषय अपेक्षाकृत सीधे सरल होते थे तब अङ्गी रस के विनिर्णय में 'बहुव्याप्ति' ही एक मात्र आधार था।
आनन्दवर्धन ने कहा—"प्रबन्धेषु प्रथमतरः प्रस्तुतः सन् पुनः पुनरनुसन्धीयमानत्वेन स्थायी यो रसः......" १. अर्थात् प्रबन्ध काव्यों में अभिव्यक्त नाना रसों में जो रस कथानक के कलेवर में सर्वाधिक व्याप्त हो, वही अंगी रस है। किन्तु अंगागित्व के विनिर्णय में व्यापकता का यह आधार निर्भ्रान्त नहीं है। जिस प्रकार घटना-व्यापार में वारंवार आने वाला अपकर्ष अन्त में प्राप्त होने वाले उत्कर्ष को और भी गौरवशाली बनाता है, जिस प्रकार प्रतिनायक के बल-वीर्य-कुल-ज्ञानादि की प्रशस्ति उसका पराभव करने वाले नायक के माहात्म्य का ही उद्घोष करती है उसी प्रकार रस के क्षेत्र में भी कुशल कवि के द्वारा अङ्गरूप में प्रस्तुत किये गये इतर रसों की व्यापकता अङ्गी रस की प्रतीति को ही अधिक स्पष्ट और उदग्र बनाने में सहायक होती है।

सिद्धान्त में साधारणीकृत स्थायिभाव को ही रस कहते हैं और यह स्थायिभाव नायक (अर्थात् प्रधानपात्र) के चरित्र की मूलवृत्ति के लिये काव्यशास्त्रियों के द्वारा निर्धारित एक पारिभाषिक संज्ञा ही है। नायक के चरित्र की यह मूलवृत्ति ही "कर्मपक्ष में चरमघटना और फलागम का निर्धारण करती है और भावपक्ष में मूलभाव या अङ्गी रस का।"[1] कर्म और भाव की घनिष्ठता मनोविज्ञान द्वारा सिद्ध एक तथ्य है। जिस प्रकार सामान्य जीवन में अमूर्तभाव प्राणी के द्वारा निष्पादित क्रिया के रूप में मूर्तिमान होकर सबके द्वारा अभिज्ञेय बन जाता है उसी प्रकार काव्य में नायक (अर्थात् प्रधानपात्र) के हृदय में स्थायिभाव के रूप में प्रतिष्ठित यह मूलवृत्ति कथावस्तु के 'कार्य' के रूप में मानो स्थल आकार धारण करके सभी सहृदयों के लिये संवेद्य बन जाती है। अतएव किसी भी प्रबन्ध-काव्य के अङ्गीरस की पहिचान की निर्भ्रान्त कसौटी केवल यही है कि उसकी

१. ध्वन्यालोक ३.२२ की वृत्ति

कथावस्तु का विश्लेषण करके उसके नायक (अर्थात् प्रधानपात्र) की मूलवृत्ति को पहचाना जाये।

यह सर्वसम्मत सत्य है कि काव्य का वर्ण्य-विषय सदा से एक ही है—मानव-जीवन। इसमें भी संस्कृत आचार्यों ने रस को काव्य की आत्मा स्वीकार करके यह स्पष्ट कर दिया कि यद्यपि प्रसङ्गवश मानव का उठना-बैठना, खाना-पीना, रहना-सहना आदि विषय भी काव्य में स्थान पा लेते हैं तथापि काव्य का वास्तविक प्रयोजन मानव के भाव जगत् से ही है; यथार्थ में, काव्य के माध्यम से कवि का एकमात्र उद्देश्य मानव हृदय में वासना रूप से विद्यमान रति, शोक आदि स्थायि-भावों की सुन्दर अभिव्यञ्जना करना ही होता है। भावाभिव्यञ्जना के लिए—विशेषरूप से प्रबन्ध-काव्य में— कवि को अनिवार्यतः पात्र और कथावस्तु का आश्रय लेना पड़ता है। भावों की स्थिति क्योंकि हृदय में ही होती है इसलिए काव्य में पात्र (—एक अथवा अनेक—) का होना अपरिहार्य है। और फिर, भावों की यह प्रकृति है कि वे हृदय में जगते ही प्राणी को क्रिया के लिए प्रेरित करते है, और दूसरे के द्वारा उनका अभिज्ञान क्रिया के द्वारा ही संभव होता है। इस प्रकार वस्तु, पात्र और रस, जिन्हें संस्कृत के आचार्यों ने प्रबन्ध काव्य के मूल-तत्त्व के रूप में निर्धारित किया है वस्तुतः एक ही तत्त्व के भिन्न-भिन्न रूप हैं।

व्यवहार में क्योंकि मनुष्य कर्म और भाव, दोनों ही का आश्रय है इसलिए काव्य में भी कथावस्तु और रस पात्र अर्थात् नेता की ही मूल चित्तवृत्ति का व्याख्यान करते हैं। समीक्षा की प्रक्रिया में पहले कथावस्तु का विश्लेषण नेता की मूल चित्तवृत्ति को प्रकाशित करता है और तदनन्तर विभाव, अनुभाव और सञ्चारिभाव की योजना के परीक्षण से उसी मूल चित्तवृत्ति की रसरूप में सिद्धि का निर्णय किया जाता है।

ऊपर किए गए विवेचन से यह स्पष्ट है कि उत्तररामचरित के अङ्गी रस की पहचान के लिए यह आवश्यक है कि इसकी कथावस्तु का विश्लेषण किया जाए और उसके द्वारा इस नाटक के नायक राम की मौलिक चित्तवृत्ति को पहचाना जाए।

नाटक के दृश्य काव्य होने के कारण इसकी कथावस्तु अनेक रङ्गमञ्चीय सीमाओं से बंधी होती है। इनमें से एक प्रमुख सीमा है काल की सीमा। काल के अनुरोध के कारण नाटक की कथावस्तु एक स्पष्ट 'कार्य' का आधार लेकर चलती है। इस कार्य के मूल में सदा ही एक द्वन्द्व विद्यमान रहता है जिसके उदय, विकास और परिणति के साथ-साथ नाटकीय कथावस्तु के आरम्भ, विकास और फलागम

सुनिश्चित होते हैं ।[1]

संस्कृत नाट्य साहित्य में उत्तररामचरित की कथावस्तु विलक्षण है, इस दृष्टि से कि इसका द्वन्द्व राम और रावण के द्वन्द्व जैसा बाह्य द्वन्द्व न होकर राजा राम और पति अथवा प्रेमी राम का अन्तर्द्वन्द्व है ।[2] सही अर्थ में इस नाटक में भवभूति ने दो व्यक्तियों को नायक और प्रतिनायक के रूप में प्रस्तुत न करके राम की दो सद्वृत्तियों को ही इस रूप में प्रस्तुत किया है । नायक के रूप में प्रतिष्ठित है—राम की प्रजानुरञ्जनरूप नृप-धर्म के पालन की वृत्ति और प्रतिनायक के रूप में प्रस्तुत है—उन्हीं की स्नेह, दया, सौख्यादि वृत्तियों की समष्टि । परिस्थितिवश ये दोनों एक दूसरे के विरोध में आकर खड़ी हो जाती हैं जिससे नाटकीय 'कार्य' की समुत्पत्ति होती है ।

भवभूति ने इस नाटक की कथा का प्रारम्भ लङ्का-युद्ध के बाद लौटकर अयोध्या में आए हुए राम के राज्याभिषेक से किया है । अभिषेकविधि की समाप्ति के प्रायः तुरन्त बाद ही जामाता (ऋष्यशृङ्ग) के द्वारा प्रारम्भ किये गए एक द्वादशवार्षिक यज्ञ के कारण राजमाताएं और कुलगुरु भगवान् वसिष्ठ अयोध्या से दूर गए हुए हैं । अतएव नए राजा राम के पथप्रदर्शन के लिए प्रथम अङ्क के प्रथम दृश्य में ही वसिष्ठ (अष्टावक्र के मुख से) राम के लिए सन्देश भेजते है—

"जामातृयज्ञेन वयं निरुद्धास्त्वं बाल एवासि नवञ्च राज्यम् ।
युक्तः प्रजानामनुरञ्जने स्यास्तस्माद्यशो यत्परमं धनं वः ॥[3]

इसे सुनकर राम प्रतिज्ञा करते हैं :—

"स्नेहं दयाञ्च सौख्यञ्च, यदि वा जानकीमपि ।
आराधनाय लोकानां मुञ्चतो नास्ति मे व्यथा ॥[4]

---

१. तुलना कीजिये—*"Some kind of conflict is however the datum and very back-bone of a dramatic story. With the opening of the conflict the real plot begins, with its conclusion the real plot ends."*

—Hudson

तथा च—"अपेक्षितं तु यत्साध्यमारम्भो यन्निबन्धनः ।
समापनं तु यत्सिद्ध्यै तत्कार्यमिति सम्मतम् ॥"

साहित्यदर्पण, ६.६९-७०

२. देखिये—*"The entire drama is focussed on an inner conflict in Rama, between the king Rāma and the husband Rama......"*
—Vidya Niwas Misra, *Rama in the works of Kalidasa and Bhavabhuti* p. 59, *Cultural Forum* (34), July 1967.

३. उ० रा०; १.११

४. वही, १.१२

नाटककार का यह विशिष्ट कौशल है कि उसने इस अवसर पर न केवल सीता को राम के समीप उपस्थित बताया है अपितु उनके द्वारा राम की भावना का समर्थन भी करवा दिया है—"अत एव राघवकुलधुरन्धरो आर्यपुत्रः"[1]। स्वभावतः प्रजानुरञ्जन रूप स्वधर्म का पालन करने के अपने निश्चय में नायक राम अपनी सहधर्मचारिणी का यह समर्थन पाकर और भी आश्वस्त हो जाते हैं।

प्रथम अङ्क के अन्तिम भाग में नाटककार ने राम का यह अन्तर्द्वन्द्व बड़ी स्पष्टता और सुन्दरता के साथ दिखाया है। दुर्मुख के मुख से सीता-सम्बन्धिनी पौरजानपदों की अपवाद-चर्चा को सुनकर पहले राम को मर्मान्तिक पीड़ा पहुँचती है—"अहह! तीव्रसंवेगो वाग्वज्रः! (इति मूर्च्छति)।" किन्तु शीघ्र ही उन्हें अपनी उज्ज्वल कुल परम्परा,[2] अपने तात दशरथ का चरित[3] और कुलगुरु वसिष्ठ के सन्देश[4] का ध्यान आता है और वे कर्तव्यपालन की प्रतिरोधक वृत्तियों को दबाकर एक नए उत्साह के साथ निश्चय करते हुए दुर्मुख को आदेश देते हैं, "ब्रूहि लक्ष्मणम्, एष ते नूतनो राजा रामः समाज्ञापयति।" दुर्मुख फिर भी मानो राम की परीक्षा लेता हुआ, मानो राम को कर्तव्य त्याग के लिए ललचाता हुआ कहता है, "कथमिदानीमग्निपरिशुद्धाया गर्भपरिस्फुटितपवित्ररघुकुलसन्तानायाः देव्याः दुर्जनवचनादेवमनार्यमध्यवसितं देवेन"। लेकिन राम अपने निश्चय पर अटल रहते हैं।

रामायण की मूलकथा के प्रतिकूल किन्तु संस्कृत की नाट्य-परम्परा के अनुकूल उत्तररामचरित की कथा का अन्त राम और सीता के मिलन के साथ होता है। किन्तु इस प्रसङ्ग में दो बातें विशेष रूप से स्मर्तव्य हैं—

१. गर्भाङ्क के प्रसङ्ग में भगवती भागीरथी और विश्वम्भरा पृथ्वी जब सीता के चरित्र की प्रशंसा करती हुई उद्घोष करती हैं— "जगन्मङ्गलमात्मानं कथं त्वमवमन्यसे। आवयोरपि यत्सङ्गात् पवित्रत्वं प्रकृष्यते[5]—तब लक्ष्मण राम का ध्यान आकृष्ट करने के लिए कहते हैं, "आर्य! श्रुतम्।" इसके प्रत्युत्तर में राम कहते हैं, "शृणोतु लोकः"[6] राम के ये वचन नाटक के अन्त में फिर इस तथ्य को प्रकाशित

---

१. उ० रा० १.१२ के नीचे सीता की उक्ति

२. "यत्सावित्रैर्दीपितं भूमिपालैः लोकश्रेष्ठैः साधु शुद्धं चरित्रम्।
मत्सम्बन्धात् कश्मला किंवदन्ती स्याच्चेदस्मिन् हन्त धिङ् मामधन्यम्॥"
उ० रा०, १.४२

३. "सतां केनापि कार्य्येण लोकस्याराधनं व्रतम्।
यत्पूरितं हि तातेन माञ्च प्राणांश्च मुञ्चता॥" उ० रा०, १.१४

४. "सम्प्रत्येव भगवता वसिष्ठेन सन्दिष्टम्।" उ० रा०, १.४१ के बाद का गद्य

५. उ० रा०, ७.८

६. उ० रा०, ७.८ के नीचे गद्य

कर देते हैं कि राम के द्वारा सीता का परित्याग उनके चरित्र के विषय में अणुमात्र भी शङ्का के कारण नहीं था, अपितु यह निर्घृण कार्य राम के द्वारा विशुद्ध रूप से प्रजानुरञ्जन-रूप राजधर्म के अनुरोध के कारण ही किया गया था।

२. राम के द्वारा सीता को अङ्गीकार तभी किया जाता है जब अरुन्धती के द्वारा निर्भर्त्सित प्रजाजन अपने कर्म पर अनुताप प्रकट करते हुए उन्हें विशुद्ध-चरित्र स्वीकार कर लेते हैं।[1]

इस प्रकार नायक की प्रकृति का द्वन्द्व परिस्थिति में परिवर्तन के साथ कर्तव्य और प्रेम की भावनाओं मे विरोध के परिहार के साथ समाप्त हो जाता है और इसी के साथ नाटक की भी समाप्ति हो जाती है।

प्रथम और अन्तिम अङ्कों के बीच का विस्तार इस द्वन्द्व का ही विस्तार है। द्वन्द्व चाहे बाह्य हो या चाहे आन्तरिक वह जमता तभी है जबकि दोनों पक्ष प्रायः तुल्यबल वाले हों। आचार्य दण्डी ने बाह्य द्वन्द्व को दृष्टि में रखते हुए जो यह कहा—"वंशवीर्यश्रुतादीनि वर्णयित्वा रिपोरपि। तज्जयान्नायकोत्कर्षकथनं धिनोति नः॥[2] वह सिद्धान्ततः आन्तरिक द्वन्द्व के विषय में भी उतना ही सत्य है। इसीलिए भवभूति ने उत्तररामचरित में नायक की कर्तव्य-भावना को शब्दों के द्वारा अधिक उभारने का प्रयत्न करने की अपेक्षा उसकी प्रतीति आचरण में उसे राम के प्रेम पर विजयी बताकर व्यञ्जना के द्वारा ही अधिक करवाई है।

वसिष्ठ के सन्देश को सुनकर राम ने जो प्रजानुरञ्जन के लिए स्नेह, दया, सौख्य और जानकी के भी परित्याग की प्रतिज्ञा की थी उसे नाटककार ने शेष नाटक में घटनाओं के द्वारा चरितार्थ करके दिखाया है। सीता राम की केवल पत्नी ही नहीं है। दाम्पत्य का जो आदर्श कवि ने "अद्वैतं सुखदुःखयोः" आदि पद्य में अङ्कित किया है वह राम और सीता के बीच एक यथार्थ के रूप में विद्यमान है। ऐसे स्नेह के आधार का परित्याग कोई सरल कार्य नहीं था। तथापि कर्तव्य-निष्ठा से प्रेरित भवभूति के राम ने ऐसा किया।

अपनी कर्तव्यपरायणता के लिए राम को दया का भी परित्याग करना पड़ा। कठोरगर्भा सीता को वन्य जीवों के बीच असहाय छोड़ देना एक अत्यन्त निर्घृण कार्य था। इसके कारण राम अपने आप की "अपूर्वकर्मचाण्डाल"[3] कहकर निन्दा करते हैं। ऐसा ही निर्दय कार्य शम्बूकवध भी था। व्यक्तिगत रूप से राम का शम्बूक के प्रति करुणाभाव ही था किन्तु प्रजानुरञ्जन के अनुरोध से

१. देखिये—"एवामार्य्यया अरुन्धत्या निर्भर्त्सिताः प्रजाः कृत्स्नश्च भूतग्राम आर्य्यां नमस्करोति, लोकपालाश्च सप्तर्षयश्च पुष्पवृष्टिभिरुपतिष्ठन्ते।"
उ० रा०, ७.१९ से पहले लक्ष्मण की उक्ति

२. काव्यादर्श, १.२२

३. उ० रा०, १.४६

उन्हें बरबस अपनी करुणा का परित्याग करना पड़ा। शम्बूक पर प्रहार करते हुए वे कहते हैं, "रे हस्त दक्षिण मृतस्य शिशोर्द्विजस्य जीवातवे विसृज शूद्रमुनौ कृपाणम्। रामस्य गात्रमसि दुर्वहगर्भखिन्नसीताविवासनपटोः करुणा कुतस्ते ॥"[1]

जानकी के परित्याग में राम को जनक के साथ विरोध की जो आशङ्का थी वह कोरी कल्पना नहीं थी, यह चतुर्थ अङ्क में स्पष्ट हो जाता है जहाँ जनक कहते हैं, "क्रोधस्य ज्वलितुं धगित्यवसरश्चापेन शापेन वा"।[2] सौभाग्य से अरुन्धती के प्रबोध के कारण—"राजन् अपत्यं रामस्ते पाल्याश्च कृपणाः जनाः"[3]—जनक यथाकथञ्चित् शान्त हो जाते हैं।

इन घटनाओं को इस नाटक में दिखाने का नाटककार का प्रयोजन एकमात्र यही है कि वह इनके द्वारा प्रजानुरञ्जनव्रतपालन में राम के निगूढ किन्तु स्थिर उत्साह को दर्शाना चाहता है। जिस प्रकार हरिश्चन्द्रादि की कथाओं में पत्नी-विक्रय, पुत्र-मृत्यु आदि की करुण घटनाएं नायक के चरित्र की सत्यवीरता, दया-वीरता आदि की ही व्यञ्जना करती हैं उसी प्रकार उत्तररामचरित की ये घटनाएं राम के चरित्र की धर्मवीरता की ही व्यञ्जना करती हैं।

उत्तररामचरित के राम की प्रकृति को हृदयङ्गम करने के लिए उनके चरित्र का यहाँ थोड़े विस्तार के साथ विश्लेषण करना अप्रासङ्गिक न होगा।

अपने विशिष्ट विषय के अनुरूप भवभूति ने राम में वज्र से भी अधिक कठोरता और कुसुम से भी अधिक मृदुता की सृष्टि कर उन्हें एक लोकोत्तर चरित्र बना दिया है।[4] राम का रूप लावण्य बचपन से ही मृदु, स्निग्ध, दृष्टिमनोहर था। चित्रकार की चतुराई को लक्षित करती हुई सीता कहती हैं—"अहो दलन्नवनीलोत्पलश्यामलस्निग्धमसृणशोभमानमांसलदेहसौभाग्येन विस्मयस्तिमिततातदृश्यमानसौम्यसुन्दरश्रीः···शिखण्डमुग्धमुखमण्डलः आर्यपुत्र आलिखितः।"[5] अनेक वर्षों के बीत जाने पर भी उनका रूप-लावण्य पहले ही की तरह आकर्षक है। दुःसह प्रिया-विप्रयोग के कारण परिदुर्बल हो जाने पर भी वासन्ती उन्हें 'प्रियदर्शन'[6]

---

१. उ० रा०, २.१०
२. उ० रा०, ४.२४
३. उ० रा०, ४.२५
४. देखिये—"वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि।
लोकोत्तराणां चेतांसि को हि विज्ञातुमर्हति ॥" उ० रा०, २.७
५. उ० रा०, १.१६ से पहले सीता की उक्ति।
६. "तथापि दृशां प्रियः।" उ० रा०, ३.२२

ही पाती है और कुश इन्हें देखकर कहता है, "अहो प्रामोदिकं रूपमनुभावश्च पावनः।"[1] राम की आकृति की यह कोमलता उनकी प्रकृति की कोमलता की ही बाह्याभिव्यक्ति है। चाहे राजा राम को पुराने अभ्यास के कारण 'रामभद्र' कहकर सम्बोधित करने वाला कञ्चुकी हो, चाहे अनन्यसहचर लक्ष्मण हो, चाहे दिव्यदेह-धारी शम्बूक हो, चाहे भ्रातृपुत्र वत्स चन्द्रकेतु हो, चाहे स्वपक्ष का दमन करने वाला लव हो और चाहे आवेश में भरा हुआ कुश हो—सभी राम के स्वभाव की शीतल ज्योत्स्ना का आस्वादन करते हैं। विनय-माहात्म्य भी राम की प्रकृति की कोमलता का ही एकरूप है जो विशेष रूप से गुरुजनों के प्रसङ्ग में प्रकट होता है। उद्धत परशुराम और अपकारिणी मध्यमाम्बा (कैकेयी) के प्रति भी राम की वैसी ही विनय दृष्टि है जैसी गुरु वसिष्ठ या विश्वामित्र के प्रति। राम की इसी कोमलता का एक अद्भुत रूप अभिव्यक्त होता है सुग्रीव, विभीषण, हनुमान्, जटायु आदि उन महानुभावों के प्रति जिन्होंने सीता के उद्धार-कार्य में उनकी सहायता की। सीता को मृत्यु के मुख में धकेलते हुए राम की अद्भुत कोमलवृत्ति को ऐसा प्रतीत होता है जैसे ये उपकारी जन ठगे जा रहे हैं; जैसे उनके प्रति कृतघ्नता प्रदर्शित की जा रही है।[2] वस्तुतः छोटे से छोटा भी उपकार राम को चिर-ऋणी बना देता है और प्रतिक्षण वे अपने आपको कृतज्ञता के दुर्वह भार से दबा हुआ ही अनुभव करते हैं।

राम के व्यक्तित्व का यह पक्ष सबसे अधिक प्रकट होता है सीता के सम्बन्ध में। भवभूति के अनुसार राम का सीता के साथ विवाह उनके (सीता के) शैशवकाल में ही सम्पन्न हो गया था। पतिकुल में प्रवेश करते ही वधू जानकी अपने सहज गुणों के कारण अनायास ही राम की प्रिया बन गई थीं। राम के प्रत्येक दुःख में स्वेच्छया सहभागी बनने की सीता की प्रवृत्ति ने[3] राम के हृदय में उनके लिये एक अनन्यसाधारण स्थान बना लिया था। कुछ न करते हुए भी केवल अपने सौहार्द-भाव से ही सीता राम के समस्त दुःखों का निराकरण करने वाली उनकी एक अनिर्वचनीय सम्पत्ति थी।[4] राम इस नाटक में उनका स्मरण प्रायः "दण्डकारण्य-

---

१. उ० रा०, ६.२०

२. देखिये—"……दूषिताः स्थ परिभूताः स्थ रामहतकेन……
ते हि मन्ये महात्मानः कृतघ्नेन दुरात्मना। मया गृहीतनामानः
स्पृश्यन्त इव पाप्मना।" उ० रा०, १.४८

३. देखिये—"त्वया सह निवत्स्यामि वनेषु मधुगन्धिषु।
इति हा रमते सीता स्नेहस्तस्याः स तादृशः।" उ० रा०, २.१८

४. देखिये—"अकिञ्चिदपि कुर्वाणः सौख्यैर्दुःखान्यपोहति।
तत्तस्य किमपि द्रव्यं यो हि यस्य प्रियो जनः।" उ० रा०, २.१९

वासप्रियसखि", "प्रशस्तशीलशालिनि", "रामैकजीविते" आदि सम्बोधनों से करते हैं। उत्तररामचरित के राम का कोमल हृदय सदा इस बात से व्यथित दिखाई पड़ता है कि लोकापवाद के भय से उन्हें ऐसी सीता को भी अपने चरित्र की शुद्धता को प्रमाणित करने के लिए कहना पड़ा। चित्रदर्शन के अवसर पर सीता से अपने इस आचरण के लिये क्षमा मांगते हुए वे कहते हैं—"देवि ! देवयजनसंभवे ! प्रसीद, एष ते जीवितावधि प्रवादः। कष्टं जनः कुलधनैरनुञ्जनीय-स्तन्नो यदुक्तमशिवं न हि तत्क्षमं ते।"[1]

भवभूति के राम जहाँ एक ओर इतने कोमल हैं वहीं दूसरी ओर उनमें असामान्य वज्र जैसी कठोरता भी है। अपने कर्तव्य को पूरा करने में राम ऐसी कठोरता का परिचय देते हैं जो नृशंसता की सीमा को छूती हुई दिखाई पड़ती है। भवभूति के राम इस तथ्य से स्वयं भी परिचित हैं। सीता का परित्याग करते हुए वे कहते हैं—"अतिबीभत्सकर्मा नृशंसोऽस्मि संवृत्तः।" यही बात शम्बूक वध के प्रसंग में भी उनके द्वारा कही गई है—"कृतं रामसदृशं कर्म।"

राम सप्तलोकैकवीर हैं। बचपन में उन्होंने ताटकावध, मारीच-सुबाहु पराभव और शिवधनुर्भङ्ग के द्वारा अपनी इस वीरता का परिचय दिया। कालान्तर में उन्होंने रावण और उसके अनुयायियों का संहार करके 'राक्षसकुलधूमकेतु' की प्रतिष्ठा प्राप्त की। लेकिन उत्तररामचरित में भवभूति का इष्टार्थ राम की शत्रु का संहार करने वाली इस वीरता का प्रदर्शन करना नहीं है। वीर का अनन्यसाधारण धर्म है—धीरता। राम की इस लोकोत्तर धीरता की अभिव्यक्ति करना यही इस रचना में नाटककार को अभीष्ट है। अतीत में राज्य का परित्याग करने और पिता को सत्यप्रतिज्ञ बनाने के लिये वनवास के दुःख को सहने में राम ने अपनी असाधारण धीरता का जैसा परिचय दिया था वैसा ही परिचय अब उन्होंने सीता-परित्याग में भी दिया। स्वयं उनके शब्दों में, "अयि किमुच्यते धैर्यमिति। देव्याः शून्यस्य जगतो द्वादशः परिवत्सरः। प्रनष्टमिव नामापि न च रामो न जीवति।"[2] दुःखसहिष्णुता इस धीरता का वैसा ही एक अनुभाव है जैसा स्नेह दया आदि कोमल भावों का कर्तव्य की बलिवेदी पर विसर्जन। इसीलिये भवभूति के राम कहते हैं—"दुःखसंवेदनायैव रामे चैतन्यमर्पितम्।"[3]

रावण के घर में सीता की स्थिति के कारण राज्य के पौरजानपदजनों में फैलते हुए अपवाद ने राम के समक्ष एक ऐसी विषम स्थिति उत्पन्न कर दी जिसमें उनकी प्रकृति के ये दो विलक्षण गुण एक दूसरे के विरोध में आकर खड़े

१. उ० रा०, १.१४
२. उ० रा०, १.३२
३. उ० रा०, १.४७

हो गये। प्रकृति की यही विशिष्टता है कि किसी भी परिस्थिति में उसका परित्याग असंभव होता है। इसीलिये राम कर्तव्य की पुकार पर सीता को वन में भेजकर भी हृदय से उसके प्रति एक क्षण के लिए भी रञ्चमात्र विरस नहीं हो पाते। अधिकतर विद्वान् इसे राम के जीवन की एक त्रासदी मानते हैं और कहते हैं कि इस नाटक में राम के माध्यम से भवभूति यह प्रमाणित करना चाहते हैं कि लोकहित में निजी हित का विसर्जन करने वाले व्यक्ति के जीवन का अन्त घोर आत्मग्लानि और निराशा में होता हैं।[1]

कदाचित् भवभूति स्वयं इस तथ्य से अभिज्ञ थे कि **उत्तररामचरित** के नायक के रूप में जिस लोकोत्तर चरित की वे सृष्टि कर रहे थे वह सहसा लोगों के द्वारा संवेद्य नहीं होगा। यह उल्लेखनीय है कि स्वयं नाटक में ही दुर्मुख, वासन्ती, अरुन्धती, कौशल्या और जनक ही नहीं अपितु स्वयं सीता भी[2] राम को सही अर्थ में समझ न पाने के कारण उनके प्रति अविचार करते है, तथापि जैसे ही राम का हृदय उनके समक्ष उद्घाटित होता है वे उनके प्रति एक सहज सहानुभूति से भर जाते हैं।

सामान्य सामाजिक की भवभूति और उनके नायक के प्रति उपरिनिर्दिष्ट अन्यायपूर्ण धारणा मुख्य रूप से प्राय: समस्त नाटक में व्याप्त राम के शोक प्रपूरित

---

१. देखिये—"*The other minor changes such as Candraketu instead of Satrughna coming with the royal horse and fighting with Lava as well as the new characters Tamasa, Murala, Ganga and Vasanti are purposive, they heighten the sense of tragedy, the children talking compassionately of their father, the hermit boys mocking at the custom of sacrificing a heifer on the arrival of a guest, the rivers coming to the aid of Rama and Sita, the appearance of Sita in the third Act as a mere shadow, the futile fight over horse between closest kins and the enactment of the final drama, all aim at sharpening the edge of a tragic sense of life, the sense of frustration in a life devoted to the public cause at a personel cost*".

—Vidya Niwas Misra, *Rama in the works af Kalidasa and Bhavabhuti*, *Cultural Forum* (34), July 1967. p. 60.

२. देखिये—"आर्य्यपुत्र ! असदृशं खलु एतद्वचनमस्य वृत्तान्तस्य ।
अथवा किमिति वज्रमयी·········
आर्य्यपुत्रस्य उपरि निरनुक्रोशा भविष्यामि ।"

उ० रा०, ३.१२ के बाद सीता की उक्ति

उल्लापों के कारण उत्पन्न होती है। इनके ही कारण सामान्य प्रेक्षक को यह लगता है जैसे सीता का परित्याग कर राम ने अपने आप को ठगा है और अब वह अपने ही द्वारा लगाई गई पश्चात्ताप की आग में स्वयं जल रहा है। किन्तु सहृदय समीक्षक को यह समझने में कोई कठिनाई नहीं होती कि समस्त नाटक में एक भी वचन अथवा एक भी स्थल ऐसा नहीं है जहां राम ने अपने निर्णय के प्रति सङ्केत में भी कोई शङ्का अथवा अनुताप की भावना प्रकट की हो। यह निर्देश करना आवश्यक है कि सीता के लिये राम का रुदन प्रधान रूप से दो कारणों से है—एक तो यह कि उन्हें निरपराध शुद्धचरित्रा सीता को मिथ्यापवाद के कारण निर्वासित करना पड़ा और दूसरा यह कि बचपन से जिसकी रक्षा का भार उनके ऊपर था और जो इस विषय में नितान्त आश्वस्त थी उसी को दूर से उन्हें काल का कवल बनाना पड़ा।[1]

इस सन्दर्भ में यह भी विशेषरूप से उल्लेखनीय है कि प्रेम और कर्तव्य के बीच उपस्थित हुए इस विरोध में राम न तो केवल किंकर्तव्यविमूढ़ हैं और न ही निजी सुखलाभ के लिये कर्तव्य से पराङ्मुख। सीता-परित्याग के निश्चय के तुरन्त बाद ही लवणत्रासित ऋषियों के आगमन की सूचना राम को दी जाती है और वे तुरन्त उनके निराकरण के लिये प्रयत्नशील हो जाते हैं। यही बात ब्राह्मणशिशु के प्रसङ्ग में भी दिखाई पड़ती है। जैसे ही अशरीरिणी वाणी के द्वारा उन्हें अपने कर्तव्य का निर्देश मिलता है वे "आकृष्टकृपाणपाणिः पुष्पकं विमानमारुह्य सर्वा दिशो विदिशश्च शूद्रतापसान्वेषणाय सञ्चरितुमारब्धवान्।"[2]

उत्तररामचरित के पहले और दूसरे अङ्क के बीच बारह वर्ष का व्यवधान है। इस व्यवधान के कारण सङ्कलन-त्रय में काल की अन्विति की रक्षा न करने के नाटककार के दोष के प्रति तो सभी समीक्षकों की दृष्टि जाती है किन्तु वाल्मीकि-रामायण से हट कर इस उद्भावना के पीछे नाटककार का क्या विशेष अभिप्राय है यह कदाचित् ही कोई दृष्टि में लाता है। भवभूति ने सीता परित्याग और नायक के उल्लापों के बीच विशेष रूप से बारह वर्ष का व्यवधान रखा है और मुरला के मुख से यह सङ्केत दिया है कि इस लम्बी अवधि में राम सोत्साह लोककल्याण के कार्यों में निरन्तर रत थे—"राजधानीस्थितस्य खलु तैस्तैर्जगतामाभ्युदयिकैः कार्यव्यापृतस्य……"।[3] यह सच है कि प्रेम और कर्तव्य के बीच राम के हृदय में

१. देखिये—"शैशवात् प्रभृति पोषितां प्रियाम्, सौहृदादपृथगाशयामिमाम्।
छद्मना परिददामि मृत्यवे, सौनिको गृहशकुन्तिकामिव।"
उ० रा०, १.४५

२. उ० रा०, २.८ के बाद का गद्य

३. उ० रा०, ३.३ के बाद मुरला

जिस अन्तर्द्वन्द्व की सृष्टि भवभूति ने की है उसमें साधारण स्थिति में कर्त्तव्य के अनुष्ठान से उत्पन्न होने वाले गौरवपूर्ण सन्तोष की अनुभूति स्फुट रूप मे नही हो पाती तथापि इसके द्वारा वीरसुलभ असाधारण दृढ़ता, सहिष्णुता और उदारता की अभिव्यञ्जना तो निश्चय से होती ही है।

राम के चरित्र की इस पृष्ठभूमि में **उत्तररामचरित** के समीक्षक के समक्ष अनिवार्य रूप से उपस्थित होने वाले इस महत्त्वपूर्ण प्रश्न पर भी विचार करना उपयुक्त होगा कि पहले अङ्क के अन्त से लेकर प्रायः नाटक के अन्त तक छाये हुए शोक की नायक की इस स्थायी उत्साह-वृत्ति के साथ क्या सङ्गति हो सकती है। इस सम्बन्ध में कतिपय महत्त्वपूर्ण बातें ज्ञातव्य हैं :—

(अ) **उत्तररामचरित** के मध्यवर्ती भाग में व्याप्त शोक के औचित्य को समझने के लिये इसकी कथावस्तु और इसके नायक की विलक्षणता को सर्वात्मना हृदयङ्गम करना भी अत्यन्त आवश्यक है। अन्तर्द्वन्द्व-प्रधान काव्य विश्व के साहित्य मे विरल नही है तथापि भवभूति ने जिस प्रकार से इस अन्तर्द्वन्द्व का निर्वाह किया है वह अनन्यसाधारण है।

आचार्यों ने नाटक को समस्त रूपकों की प्रकृति कहा है और उसके लिये यह मर्यादा निर्धारित कर दी है कि वह "ख्यातवृत्त"[1] होना चाहिये। तदनुसार भास, कालिदास आदि सभी कवियो ने लोकविश्रुत विषयों को ही अपने नाटकों के लिये चुना है। तथापि यह सर्वविदित है कि प्रत्येक महाकवि ने अपनी नाटकीय कथावस्तु मे ऐसे परिवर्तन किये हैं जिनके कारण उनका कलेवर आपाततः चाहे पुराना ही दिखे किन्तु उनकी आत्मा सर्वथा नूतन भासित होती है। **उत्तररामचरित** मे भी कहानी रामायण से ली गई है लेकिन जिस रूप में भवभूति ने उसे प्रस्तुत किया है वह सर्वथा अभिनव है।

अनावश्यक तुलना का परिहार करते हुए यहाँ हम केवल दो परिवर्तनों की ओर ही विवेकी पाठकों का ध्यान आकृष्ट करना चाहेंगे। **रामायण** में सीता का परित्याग कराते समय आदि कवि ने राम के हृदय में किसी प्रकार का द्वन्द्व या दुविधा नही दिखाई है। चर के मुख से रावण के अन्तःपुर में रही हुई सीता को स्वीकार कर लेने के कारण पौरजानपदों में अपनी आलोचना का परिज्ञान होते ही राम अपनी कीर्ति की रक्षा के लिये सीता का परित्याग कर देते हैं।[2] आगे **रामायण**

---

१. "नाटकं ख्यातवृत्तं स्यात्", साहित्यदर्पण, ६.७

२. देखिये—"अकीर्तिर्यस्य गीयेत लोके भूतस्य कस्यचित्।
पतत्येवाधमाल्लोकान् यावच्छब्दः प्रकीर्त्यते।
अकीर्तिर्निन्द्यते देवैः कीर्तिर्लोकेषु पूज्यते।
कीर्त्यर्थं तु समारम्भः सर्वेषां सुमहात्मनाम्॥"
वाल्मीकि रामायण, ७.४५.१२-१४

तुलना कीजिये—"अपि कठोर यशः किल ते प्रियम्।", उ० रा०, ३.२७

की कथा में लव-कुश के सीता के पुत्रों के रूप में अभिज्ञान होने पर राम अपनी ओर से सीता के समक्ष यह प्रस्ताव रखते हैं कि वह प्रजाजनों के समक्ष अपने चरित्र की शुद्धता को प्रमाणित करें। सीता अवसर का लाभ उठाते हुए अपनी सच्चरित्रता को प्रमाणित करती हैं किन्तु इसके लिये वे शपथ का ऐसा रूप चुनती हैं जिसमें राम के साथ फिर रहना संभव नहीं हो पाता।[1] सभी जानते हैं कि वाल्मीकि के राम की वीर योद्धा के रूप में, कुशल शासक के रूप में, आदर्श पुत्र के रूप में भले ही बड़ी ख्याति हो किन्तु यह सुनिश्चित है कि आदर्श पति या प्रेमी के रूप में उन्हें किसी ने भी स्वीकार नहीं किया।[2]

भवभूति के उत्तररामचरित की यह विलक्षणता है कि इसके राम जैसे आदर्श प्रजानुरञ्जक हैं वैसे ही आदर्श प्रेमी भी। भवभूति के राम का सीता-त्याग निर्जीव आचरण के भय अथवा आत्मोत्कर्ष की क्षुद्र भावना से प्रेरित नहीं है; वस्तुतः इसके पीछे आत्मोत्सर्ग की वह परम उदात्त भावना है जो उन्हें एक ओर बड़े से बड़े त्याग के लिये उत्साहित करती है और दूसरी ओर बड़े से बड़े विरोध अथवा संकट का सामना करने की दुर्दान्त शक्ति प्रदान करती है।

राजनीति के प्राचीन भारतीय आदर्शों में राजा को प्रजा का स्वामी नहीं अपितु प्रजा का सेवक माना गया है। सेवक का धर्म है स्वामी की आज्ञा का पालन करना, उसके औचित्य-अनौचित्य का विचार करना नहीं। भवभूति के राम बिल्कुल इसी भावना से आचरण करते हैं। वासन्ती जब उनको फटकारती हुई पूछती है, "तत्किमिदमकार्यमनुष्ठितं देवेन ?" तब राम का सीधा सा इतना ही उत्तर है, "लोको न मृष्यति।" वासन्ती के आक्रोशपूर्वक पुनः पूछने पर, "तत् कस्य हेतोः ?" राम का केवल यही कहना है, "स एव जानाति किमपि।"[3] भवभूति के काव्य के मर्मज्ञों ने अवश्य ही इस बात को लक्ष्य किया होगा कि उनका राम तो कुछ विलक्षण

---

१. "यथाहं राघवादन्यं मनसापि न चिन्तये।
तथा मे माधवी देवी विवरं दातुमर्हति॥"

वाल्मीकि रामायण, ७.९७.१४

२. देखिये—Pinkham Mildreth Worth की *woman in the sacred scriptures of Hinduism* में पृ० १८४ पर यह टिप्पणी : *The unsupported suspicions concerning the character of womanhood which were expressed by the revered Rama have not helped forward the ethical progress of womanhood in India.*

३. उ० रा०, ३.२६ के बाद का राम-वासन्ती संवाद.

ही प्रजा का सेवक है जिसे असह्य वेदना के क्षणों में आंसू बहाने के लिये भी अपने स्वामी (अर्थात् प्रजा) की अनुज्ञा लेना आवश्यक प्रतीत होता है। तीसरे अङ्क में राम कहते हैं—"हे भवन्तः पौरजानपदाः,

**न किल भवतां स्थानं देव्या गृहेऽभिमतं तत-**
**स्तृणमिव वने शून्ये त्यक्ता न चाप्यनुशोचिता।**
**चिरपरिचितास्ते ते भावाः परिद्रवयन्ति मा-**
**मिदमशरणैरद्याप्येवं प्रसीदत रुद्यते।"**[1]

कर्तव्य-पालन में भवभूति के राम की दृढ़ता उस चरम सीमा तक पहुँच गई है जहां सामान्य दृष्टि से देखने वाले व्यक्ति को राम क्रूर, निर्दय, चाण्डाल ही नहीं अपितु सर्वथा भावना-विहीन पत्थर दिखाई पड़ते हैं। स्वयं नाटक में ही राम की इस कर्तव्यभावना को ठीक से न समझ पाने के कारण जनक व्यङ्ग्य करते हुए कहते हैं—**"आर्य गृष्टे ! अपि कुशलमस्याः प्रजापालस्य मातुः ?"**[2]

भवभूति ने यदि राम का केवल यही पक्ष नाटक में दिखाया होता तो उनके राम या तो अमानुष या फिर अतिमानुष पात्र बन जाते; निश्चय ही वे मानुष पात्र तो न रहते। यही भवभूति के लिये अपने नायक के अन्तर्द्वन्द्व को अभिव्यक्त करना परमावश्यक हो गया। नाटक के मध्यवर्ती भाग में व्याप्त शोक का यही प्रयोजन है और यही उसका औचित्य।

सीता राम की कैसी प्रिया थी और सीता-वियोग का राम के लिये क्या अर्थ था यह उत्तररामचरित का रसिक ही जान सकता है। मर्मों को अन्दर ही अन्दर काटने वाले इस तीव्र शोक-शङ्कु को राम बारह वर्ष से निरन्तर सह रहे थे। वे सचमुच अतिगंभीर प्रकृति के थे लेकिन फिर भी मनुष्य थे। इस आवेग को सह्य बनाने के लिये, जैसा तमसा के मुख से भवभूति ने कहलवाया है, आंसू बहाना अत्यन्त आवश्यक था, क्योंकि—

**"पूरोत्पीडे तडागस्य परीवाहः प्रतिक्रिया।**
**शोकक्षोभे च हृदयं प्रलापैरेव धार्य्यते।"**[3]

(ब) विशुद्ध नाटकीय दृष्टि से भी राम के इन शोकमय उद्गारों का बड़ा महत्त्व है। *नाटककार के नाते भवभूति को इस बात का भी निर्णय करना था कि कर्तव्य* और प्रेम के इस द्वन्द्व की अन्ततः परिणति क्या होगी। इस कथानक में अन्त की दृष्टि से भवभूति के सामने केवल तीन ही विकल्प हो सकते थे :

---

१. उ० रा०, ३.३२
२. उ० रा०, ४.१० के बाद जनक की उक्ति
३. उ० रा०, ३.२९

राजधर्म की पुकार पर (१) सीता के परित्याग मात्र को वे अपना लक्ष्य बना लेते;
(२) सीता अथवा राम की मृत्यु दिखा कर वे इसे एक त्रासदी का रूप दे देते, या फिर
(३) (जैसा उन्होंने इस नाटक में किया) राम और सीता का मिलन करा देते।

थोड़ा सा भी विचार करने से यह स्पष्ट हो जाएगा कि भवभूति ने यदि पहले दो विकल्पों को चुना होता तो राम का यह कर्तव्य-पालन आदर्श के गौरव से विहीन होकर केवल एक क्रूर कर्म मात्र रह जाता।[1] मिलन के द्वारा भवभूति न केवल राम के कर्तव्य और प्रेम के अन्तर्विरोध का निराकरण कर पाये हैं अपितु, तत्त्व की बात तो यह है कि कर्तव्य-पक्ष की प्रतिष्ठा वस्तुतः प्रेम के प्रतिष्ठित होने से ही होती है

लोकापवाद को हेतु बना कर किये गये सीता-परित्याग के बाद कथा का अन्त मिलन में करने के लिये यह अपरिहार्य था कि सीता के हृदय से इस कांटे को निकाला जाये। यह द्रष्टव्य है कि उत्तररामचरित के प्रायः सभी पात्र—वासन्ती, कौशल्या, जनक, पृथ्वी आदि ही नहीं अपितु स्वयं सीता भी—इस अकारण परित्याग के कारण राम से खिंचे हुए हैं। अतएव नाटक के मध्यवर्ती भाग में राम के शोकमय उद्गारों का नाटकीय प्रयोजन सीता के मुख से कहलवाये गये स्वयं भवभूति के शब्दों से स्पष्ट है—"आर्यपुत्र ! इदानीमसि त्वम्। अहो उत्खातमिदानीं मे परित्यागलज्जाशल्यमार्यपुत्रेण।"[2]

(ख) इस नाटक की कथा अन्तर्द्वन्द्वप्रधान है। संभावनाओं की दृष्टि से भावनाओं का यह पारस्परिक विरोध तीन प्रकार का हो सकता है।

(क) दो असत् भावनाओं का विरोध। व्यवहार में यह चाहे संभव है लेकिन यह किसी भी काव्य का वर्ण्य-विषय नहीं बन सकता क्योंकि दो असत् भावनाओं के विरोध में चाहे जिसकी विजय दिखाई जाये सामाजिक की नैतिक चेतना के साथ उसका साधारणीकरण संभव नहीं हो सकेगा।

(ख) दूसरी स्थिति एक सत् और दूसरी असत् भावना के बीच विरोध की हो सकती है। काव्य की दृष्टि से सद्भावना की विजय में काव्य सुखान्त और

---

१. इस प्रसङ्ग में कविकुलगुरु के द्वारा वाल्मीकि के मुख से कहलवाये गये निम्नाङ्कित वचन द्रष्टव्य हैं—
"उत्खातलोकत्रयकण्टकेऽपि सत्यप्रतिज्ञेऽप्यविकत्थनेऽपि।
त्वां प्रत्यकस्मात्कलुषप्रवृत्तावस्त्येव मन्युर्भरताग्रज मे॥"
रघुवंश, १४.७३

२. उ० रा०, ३.४५ के बाद सीता की उक्ति

असद्भावना की विजय में दुःखान्त हो सकता है लेकिन दोनों ही स्थितियों में अन्ततः सामाजिक का साधारणीकरण सद्भावना के साथ ही होगा।

(३) तीसरी स्थिति में दो सद्भावनाओं के बीच विरोध होता है जैसे कर्तव्य और प्रेम के बीच। यह विकट स्थिति है, क्योंकि सहृदय सामाजिक की सहानुभूति दोनों ही के साथ सहज रूप में होती है और इसीलिये जहाँ एक सद्भावना की विजय से हर्ष होता है वहां दूसरी सद्भावना के विसर्जन से शोक भी। ऐसे अन्तर्द्वन्द्व की परिणति चाहे जो भी हो उस विषय-वस्तु में 'करुण' की विद्यमानता तो निश्चय ही अपरिहार्य है।

उत्तररामचरित की भी यही स्थिति है। राम की कर्तव्यभावना का उत्कर्ष सामाजिक को निश्चय ही आनन्दित करता है किन्तु साथ ही दूसरी ओर इसके सम्पादन में जो इष्टजन का नाश, निरपराध का वध, गुरुजन की उपेक्षा आदि क्रूर-कर्म करने पड़ते है उनके कारण उदित होने वाला शोक इसको आक्रान्त करता हुआ भी प्रतीत होता ही है।

इस विषय में संस्कृत के आचार्यों ने बड़ा सूक्ष्म विवेचन किया है। दशरूपक के टीकाकार धनिक कहते हैं—"न च द्वयोः समप्रधानयोरन्योन्यमुपकार्योपकारकभाव-रहितयोरेकवाक्यभावो युज्यते"[1] अर्थात् एक प्रबन्धकाव्य में दो विरोधी स्थायिभाव जब तक अपना सहज विरोध भाव छोड़कर उपकार्य-उपकारक भाव अङ्गीकार नहीं कर लेते तब तक वे "एकवाक्यता" नहीं बना सकते। काव्य में जिनकी दृष्टि केवल वाक्यार्थ तक ही सीमित रहती है उन्हें यह विरोध दिखाई देता है। धनिक ने इस सम्बन्ध में उदाहरणस्वरूप छः पद्य भी उद्धृत किये है जिनमें आपाततः स्वतन्त्र स्थिति वाले भिन्न-भिन्न भाव आपस में विरोध करते हुए दिखाई पड़ते है किन्तु सहृदय की दृष्टि में प्रत्येक उदाहरण में विरोधी अथवा स्वतन्त्र प्रतीत होने वाला भाव अन्य का उपकारक ही अनुभव किया जाता है। इनमें से एक दो पद्यों को यहां उद्धृत करना अप्रासङ्गिक न होगा।

पहला पद्य है—"रुदती रोदिति प्रियाऽग्रतः समरतूर्यनिर्घोषः।
प्रेम्णा रणरसेन च भटस्य दोलायितं हृदयम्॥"[2]

यहां शब्दों से तो रति और उत्साह एक दूसरे के विरोधी दिखाई पड़ते हैं किन्तु "भटस्य दोलायितं हृदयम्" में भट शब्द से निकलने वाली व्यञ्जना उत्साह की अङ्गिता को सिद्ध कर रही है। प्रिया के रुदन से "दोलायितं हृदयम्" के द्वारा स्पष्ट किया गया वितर्क नामक व्यभिचारिभाव इस उत्साह का अङ्ग बन कर उसका उत्कर्ष ही बढ़ा रहा है।

१. दशरूपक, ४.३४ पर धनिक की अवलोक-वृत्ति
२. वही

इसी प्रकार—"अन्त्रैः कल्पितमङ्गलप्रतिसराः स्त्रीहस्तरक्तोत्पल-
न्यस्तोत्तंसभृतः पिनद्धशिरसा हृत्पुण्डरीकस्रजः।
एताः शोणितपङ्ककुङ्कुमजुषः संभूय कान्तैः पिब-
न्त्यस्थिस्नेहसुरां कपालचषकैः प्रीताः पिशाचाङ्गनाः॥"[1]

इस पद्य में रति और जुगुप्सा की तुल्यप्रधानता दिखाई पड़ती है जबकि सहृदय सामाजिकों को इस पद्य में हास्यरस की अनुभूति होती है जिसके ये दोनों—रति और जुगुप्सा—अङ्ग बने हुए हैं।

उत्तररामचरित में भी शोक की इसी प्रकार की स्थिति है। कथावस्तु और नायक के चरित्र के विश्लेषण से यह स्पष्ट है कि न तो यह (शोक) इस काव्य का प्रधान भाव है और न ही प्रजानुरञ्जनरूप नृपधर्म के पालन में राम के उत्साह का विरोधी; *वस्तुतः यह इस उत्साह का अङ्ग बन कर इसके उत्कर्ष को बढ़ाने वाला* उपकारक है।

इस लम्बे लेख को समाप्त करते हुए अब अन्त में ऊपर किये गये विवेचन के आधार पर निष्कर्ष रूप में अपनी स्थिति को स्पष्ट कर देना उपयुक्त होगा।

प्रबन्ध काव्य होने के नाते, निश्चय ही, उत्तररामचरित में अनेक रसों की विद्यमानता है किन्तु इसके वर्ण्य-विषय का विश्लेषण करने पर **वीररस** ही इस नाटक का अङ्गी रस सिद्ध होता है। इस नाटक के नायक धर्मवीर राम हैं जो उत्साह स्थायिभाव के आश्रय हैं। लोक अथवा प्रजा अथवा पौर-जानपद नायक के इस स्थायिभाव का आलम्बन हैं। वसिष्ठ का सन्देश, लवणासुरकृत यमुनातीरवासी ऋषियों का त्रास तथा ब्राह्मण के पुत्र की अकाल मृत्यु इस स्थायिभाव के उद्दीपन हैं। सीता-परित्याग, लवणासुर के उन्मूलन के लिये शत्रुघ्न की नियुक्ति तथा शूद्र तापस का अन्वेषण और उसका वध इसके अनुभाव हैं। स्थान-स्थान पर अभिव्यक्त धृति-मति-गर्व-वितर्कादि इसके सञ्चारिभाव हैं।

करुण और शृङ्गार रसों की अनुभूति इस **वीररस** के उपकारक अङ्गरसों के रूप में ही होती है। सामान्य रूप से ये दोनों परस्पर विरोधी हैं किन्तु जब ये एक अन्य अङ्गी अर्थात् **वीररस** के अङ्ग बन कर इस काव्य में आते हैं तब इनके पारस्परिक विरोध का स्वतः परिहार हो जाता है।

---

१. दशरूपक, ४.३४ पर धनिक की अवलोक-वृत्ति

# BHAKTI AND THE BHAKTI RASA IN THE ṢAṬ SANDARBHA

RAGHU NATH SHARMA

A combined incarnation of the White and the Dark Hues (Śrī Rādhā and Śrī Kṛṣṇa), Mahāprabhu Śrī Kṛṣṇa Caitanya is the fountain head of the *Vaiṣṇava Rasa-śāstra* that was unanimously accepted as a valuable extension of Sanskrit Poetics. It is this *Vaiṣṇava Rasa-śāstra* that provided altogether new dimensions to the Theory of *Rasa*; the same being raised to the level of the Supreme Bliss—the *Brahmānanda* and hence much more than a mere poetic sentiment that has been characterised as 'the brother of the taste of the *Brahman*.'[1] A real contribution of the Mahāprabhu Caitanya and a band of his immediate followers, in this connection, can never be aptly described through words The relegio-philosophical concept of an exclusive devotion to God was provided with a strong footing by the stalwarts of the Bengal *Vaiṣṇavism* in their technical works (*lakṣaṇa-granthas*) on poetics; all of them being prolific writers on poetics, theology and philosophy. The author of the *Ṣaṭ-sandarbha* or the *Bhāgavata-sandarbha*[2] (the Haxo-context or the Devotional-context) inherited the *Bhakti* and its relegio-poetic character from his revered uncles, Śrī Sanātana and Śrī Rūpa Gosvāmins. Śrī Jīva Gosvāmin is said to have lived upto a ripe age of eighty in the Vṛndāvana adding fervour and flavour to the already intoxicating writings of Śrī Rūpa Gosvāmin.

Greatest of the theologians of the Bengal *Vaiṣṇavism*, Śrī Jīva Gosvāmin (1513-1598 A.D.) was the real and authoritative exponent of the philosophy of the *Caitanya*-cult. His actual contribution rests in providing Metaphysics of the cult. He lost his father when he was hardly four years old, therefore, he received formal education under the care of his uncles as also from Śrī Madhusūdana Vācaspati, an erudite scholar of *Vedānta* and Grammar of the time. The *es-pritde Corps* developed by the leaders of the *Caitanya*-Cult, for the purpose of providing a technically strong basis to the esotric love sports of Bhagavat Kṛṣṇa were given a expert treatment at the hands of

1. *Brahmāsvādasahodarah.* —*Sāhityadarpana* Delhi 1956, p. 48.
2. Gosvāmī Jīva, *Ṣaṭ-Sandarbha* (*SS*), Ed. Shyamlal Goswami, Calcutta, Śaka Era 1822.

Śrī Jīva. His scholarly commentaries, the *Durgamasaṅgamanī*,[1] on the *Bhakti-rasāmṛta-sindhu* and the *Locana-rocanī*[2], on the *Ujjvalanīlamaṇi* and his *Ṣaṭ-sandarbha* are very important from the view point of the *Rasa-śāstra*. *Śrīmadbhāgavata* of Maharṣi Vedavyāsa served as an esquiline for the citadel of the *Vaiṣṇava Rasa-śāstra*, the *Ṣaṭ-sandarbha* of Śrī Jīva is a part whereof.

The prime concern of the *Ṣaṭ-sandarbha* is to present philosophy of the Bengal *Vaiṣṇavism* and in doing so Śrī Jīva has based his findings on the teachings of Śrī Caitanya and the *Purāṇas*, the *Bhāgavata* being the most important of all of them.[3] In the *Ṣaṭ-sandarbha* he presents certain gleanings of the *Bhakti-rasa* although his main concern is to present the philosophy of the Bengal *Vaiṣṇavism*. The *Ṣaṭ-sandarbha*, therefore, treats of *Bhakti* as a *Rasa* only occasionally[4].

The *Ṣaṭ-sandarbha* is divided into six chapters: (i) *Tattva-sandarbha*, (ii) *Bhāgavata-sandarbha*, (iii) *Paramātma-sandarbha*, (iv) *Śrī Kṛṣṇa-sandarbha*, (v) *Bhakti-sandarbha* and (vi) *Prīti-sandarbha*. By the term *sandarbha* is meant a systematic string threading together different parts or aspects of the subject. The work, practically is an encyclopaedia of the Bengal *Vaiṣṇavism*.

*Commentators of the Ṣaṭ-Sandarbha* :

There are in all three incomplete Commentaries available of the *Ṣaṭ-sandarbha*, namely, (1) *Sarva-saṁvādinī* by Śrī Jīva himself only on the first four *sandarbhas*. It serves more as a supplement to the work than a commentary. (2) *Vaidūbhūṣaṇī* of Baladeva Vidyābhūṣaṇa on the *Tattva-sandarbha*. (3) *Rādhāmohinī* by Rādhā-Mohan again of the *Tattva-sandarbha* only.

No English or Hindi translation is available of the *Ṣaṭ-sandarbha*, what to talk of the critical editions. The work, as today, is very rare and property of certain individuals only.

Śrī Jīva inflicts a vow of restriction on the study of this Haxo-context (the *Ṣaṭ-sandarbha*) by those not surrendered to the feet of Lord Kṛṣṇa with an exclusive desire for his devotion.[5]

---

1. Edited along with the *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, Acyuta granthamālā, Kāśī 1931.
2. Edited along with the *Ujjvalanīlamaṇiḥ*, Kāvyamālā (95); Bombay 1932.
3. Sinha, Jadunath, *A History of Indian Philosophy*, Vol. II, Calcutta 1952, p. 722.
4. De, S.K., *History of Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*, Calcutta 1961, p. 167.
5. *SS*, *Tattva-sandarbha*, p. 3,

The treatment of the *Saṭ-sandarbha*, relevant to *Bhakti* and the *Vaiṣṇava Rasa-śāstra* will be taken up under three heads, the background of *Vaiṣṇava Bhakti*, *Bhakti* in the *Ṣaṭ-sandarbha* and the *Bhakti-Rasa* in the *Ṣaṭ-sandarbha*.

(1) *Background of the Vaiṣṇava Bhakti in the Saṭ-Sandarbha* :

Devotion to God is the very life breath of the Bengal *Vaiṣṇavism*. It is a means as also an end in and by itself. The sublimest object of investigation, the *Bhagavat*, gets translated into the sublimest love (*Parama-preman*) for those who cling to His divine lotus feet in Śrī Kṛṣna.[1]

*Nature of Bhagavat* : The whole text though popularly known as *Saṭ-sandarbha* is named by the author as *Śrī Bhāgavata-sandarbha* (the context on the Supreme God as *Bhagavat*). *Śrī Bhagavat* is the final aim, the Summum Bonum, as He alone is the sublime instructor of the highest good, the protector-supreme from all ills and pains, is the final phase and Ultimate Self of all. like the rays of Sun, the final abode of the higheit virtues and ultimate object of all love and desire.[2] Evidently, there follows a philosophical discussion on the nature of the Ultimate Reality, its relation with the individual souls and the phenominal objects.

The Bengal *Vaisnavism* has regarded the final Entity as the absolute lord of love. known as Śrī Kṛṣṇa. Śrī Jīva cuts short the meaning of the word *kṛsna*, as the Absolute *Brahman* accepted with dark-blue luster taking after the *tamāla* tree and nurtured with the nectarine milk of the breasts of Yaśodā.[3] The school has accepted the pronouncement of the *Bhāgavata* as a final verdict on Kṛṣṇa as the Absolute *Bhagavta* in and by Himself.[4]

*Two-fold plane of the Sports of Bhagavat-Kṛṣṇa* : Śrī Jīva has been laborious in maintaining the two-fold plane of Śrī Krsna's sports as manifest and unmanifest and to support himself he quotes from *Śrīmadbhāgavata* the words of Śrī Krṣṇa to Vasudeva and Devakī 'Ye shall regard me both with a filial affection and the *Brahman* conception'.[5] To support it again there is a couplet from the *Bhāgavata* regarding the coveted fortune of the inmates of the

---

1. *SS, Tattva-sandarbha*, p. 3.
2. *Ibid*, p 33
3. *Ibid*, p. 36; the quotation can be seen also in the *Bhagavannāmakaumudī*, Ed. Acyuta granthamālā, Kāśī V.E 1983, Chapter III, p. 64.
4. *SS, Tattva-sandarbha*, p. 35; *Bhāgavata*, 1.3.28.
5. *SS, Śrī Kṛṣṇa-sandarbha*, p. 391. Cf. *Bhāgavata*, 10.3.45.

*Nanda-gopa-vraja*, where Absolute Perfect *Brahman*, the Sublimest Bliss, is an intimate friend.[1]

The affinity, physical or mental, with this Absolute Entity elevates the individual soul to the transcendental plane, where affections have crossed the limits of physical and psychic planes of ignorance and are beyond the orbit of the sun of knowledge, dispelliug the dark curtain of ignorance and within the soothing orbit of the full moon of love.

This also explains the difference of the *Svīyā* and the *parakīyā* forms of the *Gopīs* The supreme love for the Lord is finally accepted as the crest summum bonum, the crest jewel of all the *Puruṣārthas*.[2] In the intimate form the *Gopīs* are the beams of light and bliss shooting forth from the limitless reservoir of the Absolute *Brahman*, that manifest themselves in individual protons, returning to the nucleus and revolving constantly around. The Śrī Kṛṣṇa Light is the most charming by blissful condensed blue lustre emanating from the Vṛndāvana lotus intermingled with the most elevating white luster of Śrī Rādhā [3] The two alone feel each other, know each other and fill each other. The *Śruti* also is involved for the intimate unity of Rādhā and Mādhava, the white and the blue luster. The twin condensed into one inseparable love of sweetness, immortality and nectarine love.[4]

(2) *Bhakti in the Ṣaṭ-Sandarbha* :

*Bhakti* is the central idea of the *Bhakti-sandarbha*. The allround perfect and Absolute *Brahman* in 'the supreme synthesis of Rādhāmādhava shines forth as 'an inexplicable combination of white and blue luster indicating the immortal love and grace towards the innumerable individual souls helplessly bewildered in the labyrinth of the phenominal universe.[5]

Bunyan's (1628-1688 A.D.) *Pilgrim's Progress* and Milton's (1608-1674 A.D.) *Paradize Lost* and *Paradise Regained* are all possible only through the divine grace. The theory of devotion, therefore, is a royal road to the attainment of heavenly grace. The seeds sown in the Vedic *Upāsanā* are well blossomed and frutioned

---

1. *SS, Śrī Kṛṣṇa-sandarbha*, p. 393. Cf. *Bhāgavata*, 10.14.32,
2. *Ibid*, p. 401.
3. *Ibid*, p. 447.
4. *Ibid*, p. 448.
5. *Ibid* p. 448.

in the *Bhāgavata* and the like *Purāṇas*. Only the most fortunate *Jīvas* with the bounteous background of penances of the previous births, having qualified to obtain the unique grace, are able to taste the nectarine juice of devotion[1]. The devotee-prince Prahlāda is quoted as praying for a regular training of his heart into the divine grace and freedom from the Satan serpent's (cupid's) fatal venom.[2] The forgetfulness of the Lord being source of all miseries, His unswerving devotion alone is a road to immortality.[3]

The devotional disposition in Lord *Vāsudeva*, trained like a well guided stream, generates the real knowledge and aversion for unreality.[4] This knowledge is qualified as *ahaituka*, i.e. un-preconditioned by sheer argumentation. Obversely the well performed duty and the well accomplished *dharma*, if not contributive of attachment for the Lord, is nothing but a fruitless labour.[5] This rules out the traditional chain of causation between wealth and *dharma*, *dharma* being cause and the wealth effect, that in its turn causes the fulfilment of desires.[6] Here it is mentioned that devotion is the main objective of all *dharmas*.

Śrī Jīva goes to show that the *Bhakti* is the only Summum Bonum, the final aim of salvation (*apavarga*), a devotee alone is the really liberated soul.[7] The pivot couplet of the *Śrīmadbhāgavata*, where practically all the *Vaiṣṇavas* have their main stay, is the final entity of undual knowledge described by the seers of the ultimate Reality, as *Brahman*, *Paramātmā* or *Bhagavān*.[8]

The knowledge of the Ultimate Reality is regarded only as a by-product of devotion, which is admitted as the final aim. Here *Brahman* is the object of more knowledge, the force amidst the phenominal process is known as *Paramātmā* and the allround perfect almighty force is regarded as *Bhagavān* to be achieved through *Bhakti* alone.[9]

---

1. *SS*, *Bhakti-sandarbha*, pp. 449-50.
2. *Ibid*, 450.
3. *Ibid*, 450-51.
4. *Ibid*, 452. Cf. *Bhāgavata*, I.2.7.
5. *Ibid*, *Bhakti-sandarbha*, p; 452. Cf. *Bhāgavata*, 1.2.!
6. *Ibid*, p. 453.
7. *Ibid*, p. 453.
8. *Ibid*. p. 453-54. Cf. *Bhāgavata*, 1.2.11.
9 *Ibid*, *Bhakti-sandarbha*, p. 454.

The three-fold mode of attaining the Ultimate Self is visualising, listening and recapitulating. This takes to the immediate realization but the real love and pleasure of the Lord are very difficult to obtain, and that alone is the final goal to be achieved after due performance of *dharma*.[1] This leads to elimination of *Rajas* and *Tamas* as also *Kāma*, *Lobha* etc. The devotion alone purifies the mind of all the rubbish and the perfect knowledge dawns upon the devotee's mind.[2]

It is why the learned (*kavi*) regard the *Bhakti* of *Bhagavān Vāsudeva* as self-elevating. It also brings along with it the supreme bliss and eradication of all misery amidst the process of realization as also in realized state. There is no separate effort necessary for renunciation of actions, verbal knowledge or even sensuous aversion. The appeasing of any god other than the Lord of one's choice must also be avoided.[3] But the renunciation of actions or even the unequivocal knowledge (free from an iota of ignorance-*Nirañjanam*), if bereft of love for the Lord will not do, wherefore then unsuitable, sinful or undedicated actions. The action and knowledge, therefore, both must get a tinge of love for God, otherwise they are utterly fruitless.[4]

Still faithful observance of one's duties of *Varṇa* or *Āśrama* must be adhered to in order to avoid chaos and disorder. Though an unvoluntary violation can be forgiven when an individual is drowned in heavenly franzy and not conscious of himself or the environments.[5] Even in the realized state the obedience to *śāstras* is advisible so as to avoid any possible pitfalls.[6] It is therefore advised that even regardless of the fruit the beaten track of *śāstras* ought to be followed for an immediate breaking asunder of the mental ties.[7] A devotion intermingled with knowledge though admissible is not inevitable. The pure love is alone the final fruit and does not require any other tributary like *Jñāna*, etc.[8]

1. *SS*, *Bhakti-sandarbha*, p. 454.
2. *Ibid*, p. 456.
3. *Ibid*, p. 457.
4. *Ibid*, p, 459. Cf. *Bhāgavata*, 1.5.12.
5. *SS*, *Bhakti-sandarbha*, p. 460.
6. *NBS*, 12-13. Cf. *Gītā*, 16.23.
7. *SS*, *Bhakti-sandarbha*, p. 473.
8. *Ibid*, pp. 473-481.

The *Bhakti-sandarbha* must be regarded as a unique treatize on devotion to God practically impossible to find in any other literature of the world. The same being a typical Hindu-conception all the authorities are naturally the Hindu-*śāstras* and there also mainly the *Vaiṣṇava* conception. This heavenly love termed as *Bhakti-Yoga* is the highest *dharma* that any human being is capable of. Even the attained *yogi* must absorb this supreme love before final attainment through inherent process [1]

A devotee, even a base-born *caṇḍāla* is regarded as superior to a twice-born, possessed of this supreme love. The devotees, therefore, yearn for this love in preference to even salvation. Curiously enough the pearl necklace of the Lord is regarded as a galaxy of the *muktās* (pearls or the liberated souls), who long to hang round the Lord's neck.[2] The devotion does not require any other device, the affectionate Lord Himself devises ways and means to bring His devotee to Himself.

There is a great unparalleled guarantee that even a sin committed for the Love of the Lord becomes a *dharma*, whereas even a *dharma* in defiance of the Lord becomes a sinful deed.[3] Even a fradulent show of *Bhakti* is better than the ordinary worldly actions and may lead to a real devotion in due course.[4] But in any case the attachment must be decisive, and unswerving[5]. That alone is the sum and substance of all the *śāstras*.[6] The company of saints and great devotees is of course a great help in the line. Here by the saint is meant only the divine lover who is full of compassion for the ignorant and the indifferent.[7] This great saint is not misled by the worldly duties of birth, death, etc. of physical self.[8]

Śrī Jīva maintains that the different stages and standards of *Bhakti* can be acquired in proportion to the compassion of such great saints, the various standards of longings for devotion, the company and discourse with intimate devotees as also the time, intensity and natural peculiarity of subject and object of devotion.

1. *SS*, *Bhakti-sandarbha*, pp. 485-487.
2. *Ibid*, p. 508. Also see pp. 491-92.
3. *Ibid*, p 527.
4. *Ibid*, p. 530.
5. *Ibid*, p 538.
6. *Ibid*, p. 541.
7. *Ibid*, pp 562; 564.
8. *Ibid*, p. 564.

So also is the case with the acquisition of knowledge in the company of *Jñānins*.[1] To this may be added the devotion for one's preceptor who is to be regarded as an incarnation of the Great Lord, come down to uplift the downtrodden disciple. The preceptor is said to kindle the lamp of knowledge within the disciple, groaping in darkness.[2]

*Bhakti defined* : Śrī Jīva attempts the direct (*Svarūpa*) and indirect (*Taṭastha*) definition of *Bhakti* on the strength of the *Garuḍa Purāṇa*, which maintains that *Hari* is not pleased through any other source as through *Bhakti* which achieves everything desired by the devotee.[3] Taking up the etymology, *Bhakti* is traced to the root *bhaj*, meaning to serve. The wise, therefore, regard service as the best means for the attainment of devotion.[4]

*The Svarūpa and Taṭastha lakṣaṇas* : Bhakti as the means for achieving every object of desire is only an indirect definition (*Taṭastha-lakṣaṇa*).[5] It rules out the fallacies of illicit major or illicit minor by fixing the limits of generalization to the plain of desire, thereby excluding the desireless or perfectly satisfied persons. The over generalisation is also ruled out as *Hari* cannot be pleased through any other source so much as through *Bhakti*.

The term *sevā* (service) gives out the direct definition[6] (*svarūpa lakṣaṇa*), where the term means the three-fold persuit of the desired Lord, through physical, verbal and mental service. This excludes the relations through fear enimity or worship through self verification. It is the best means for attainment of the coveted Lord.[7]

*The Bhakti-Rasa in the Ṣaṭ-Sandarbha* :

Having discussed *Bhakti* in the *Ṣaṭ-Sandarbha* in the preceding section, the author takes up different aspects of highest manifestation of devotion to God, the *Prema-bhakti*, in the *Prīti-sandarbha*. It is in this section that Śrī Jīva Gosvāmin has sprinkled certain aspects of the *Vaiṣṇava Rasa-śāstra* or the *Bhakti-rasa*, our prime concern. The treatment is based on the works of Śrī Rūpa Gosvāmin, we

1. *SS, Bhakti-sandarbha*, p. 572.
2. *Ibid*, p. 578. Cf. *Śvetāśvataropaniṣad*, 6. 23.
3. *SS, Bhakti-sandarbha*, p. 580.
4. *Ibid*, p. 580.
5. Yayā sarvamavāpyate iti taṭastha-lakṣaṇam,—*Ibid*, p. 580.
6. Sevā-śabdena svarūpā-lakṣaṇam,—*Ibid*, p. 580
7. *SS, Bhakti-sandarbha*, p. 580.

will confine only to salient features. Barring the theological details of the *Svarūpa* and *Taṭastha lakṣaṇas* of *Prīti*, its kinds, the *Sākṣātkāra*, etc., in the *Prīti-sandarbha*, only some of the important aspects of the *Bhakti-rasa* have been taken up in brief.

(*i*) *Prīti defined*: Indicative of the sweet-heartship, *Prīti* is the name of the highest form of ecstacy born of the purely intimate union and its fervent connection even in separation of the lovers.[1] Here every movement is directed towards the pleasure of the object of love and the subject derives the maximum pleasure out of the same.[2]

This is the stable emotion *sthāyibhāva* that manifests itself into five types for the culmination of the five primary *Bhakti-rasas*, starting with *Śānta* and melting ultimately into *Madhura*.[3]

It may be noted here that the conception of *Bhakti* as evinced by the author of the *Ṣaṭ-sandarbha* does not take into account the rudimentary form of the *Vaidhī-bhakti* that is sub-dued under the commands and dictates of the *śāstras*. It is purely the highest form of *Rāgānugā* or *Rāgātmikā-bhakti* of the *Gopīs*. The conception of *Bhakti* according Śrī Jīva Gosvamin is perfectly in tune with that of Śrī Rūpa and the treatment of the *Bhakti-rasa* also follows the similar lines.

Śrī Jīva regards *Bhakti* as melting of the heart in any one of the forms, namely, through parental affection, intimate friendship or the ties between the lover and the beloved.[4] The other form acquired by *Bhakti* is shown as captivity through *Preman*, through *Vātsalya*, *Maitrī* and *Kāntābhāva* (the motions of beloved). Not different externally from the sensuous love substantially, it is radically cut off from the sensuous lust. Cupid is said to have flung away his bow and arrow and could never overpower the senses either of Kṛṣṇa or of the damsels[5]. This is equally true with regard to the queens in Dvārakā who could never overpower the senses of Śrī Kṛṣṇa[6].

---

1. Prītiḥ kānta-bhāvaḥ···priyāyā bhāvaḥ priyateti.
*SS*, *Prīti-sandarbha*, p. 737.
2. *Ibid*, p. 737.
3. Tadevaṁ Jñānabhakti···pañcavidhā prītiḥ,
*Ibid*, pp. 738, 795.
4. *Ibid*, pp. 779-781.
5. *Ibid*, p. 782.
6. *Ibid*, p. 784.

(*ii*) *Kinds of Hero* : Śrī Jīva deals with various forms of heroes both with regard to his excellences and circumstantial attitude towards love and the beloved. The Dhīrodātta Hero is a lover of the highest type quite serene, humble, forgiving, sympathetic and of resolute will. Not a braggart, he possesses a controlled and concealed pride and fortitude.[1] The second form is that of *Dhīra-lalita* who is expert and intelligent, possesses a fresh blossoming youth, jocular, care-free and at times a captive to the beloved.[2] The third form is that of *Dhīra-śānta* of pacifist nature, possessing an acute insight as well as a tolerent mind. He is generally free from Pride.[3] The forth form of hero is *Dhīroddhata* mostly obstinate, jealous, intriguing wrathful and boastful.[4]

These excellences are brought to light under the display of the *Uddīpanas* (the excitants).[5]

(*iii*) *The Anubhāvas* : The *Rasa* is manifested through a display of various emotions, excited by the *uddīpanas*, supported by *anubhāvas*, of two types, namely *Udbhāsvaras* and *sāttvikas* (of eight types), sprung of internal emotions as in fading of complexion, chocking, horripilation, flow of tears, etc.[6]

(*iv*) *The Sañcārins* : They, the so called *vyabhicārins* are responsible for a regular flow and speed of the *Rasa.* They are of thirty-three types like *Nirveda, Viṣāda, Dainya,* etc. These are tastefully depicted in the *Ujjvalanīlamaṇi* by Śrī Rūpa.[7]

(*v*) *The Bhakti Rasa* : Needless to say that Śrī Kṛṣṇa is the supporting *ālambana-vibhāva,* whose memory is *Uddīpana,* His description an *Udbhāsvara,* the resultant horripilation a *Sāttvika,* anxiety etc. the *Sañcārī* concomitants, the *Bhakti* in sprout form is a *sthāyin* culminating, thus, in extreme ecstacy dumb-founded.[8] The difference between the five types of primary *rasas* and the seven secondaries is based mainly on the capacity to support the conco-

1. *SS, Prīti-sandarbha,* p, 787.
2. Vidagdho navatāruṇyaḥ··preyasīvaśaḥ, —*Ibid*, p. 788
3. *Ibid*, p. 788.
4. Mātsaryavānahaṁkārī······udāhṛtaḥ, —*Ibid*, p. 788.
5. Tadevamuddīpaneṣu guṇā vyākhyātāḥ, —*Ibid*, p, 788.
6. *Ibid*, p. 794.
7. Athasañcāriṇaḥ······traystriṁśat······eṣāṁ lakṣaṇamujjvala-darśanīyam. —*Ibid*, p. 794.
8. *Ibid*, p. 795.

mitant and the discardant-emotions (*bhāvāntara*) and the definite foot ground (*niyatādhāratā*).[1]

There is a detailed treatment of the secondery rasas starting with *Adbhuta* and culminating in *Karuṇa*.[2]

He takes up a brief discussion on the semblance of *rasas* and the *rasollāsa*.[3]

The scheme already finds its place in the *Bhakti Rasāmṛta-sindhu* and has been dealt with at some length there and hence can be conveniently avoided here.

Similarly the *Rasābhāsa* (semblance of *rasa*) has also been treated on the same lines as by Śrī Rūpa. The admixture of antagonistic *rasas*, like *Hāsya* and *Vipralambha*, brings into play contradiction (*pratīpatva*) and must be avoided. Amongst secondary *rasas Hāsya* finds its adversories in *Karuṇa* and *Bhayānaka*, indifferent in *Vira* and its like and friends in *Adbhuta*, etc. Similarly he takes up all the twelve *rasas*.[4]

(*vi*) *The Ujjvala—the outshining Śṛṅgāra* : Here the *ālambana* is Śrī Kṛṣṇa—the Charmful lover (*Kānta*) and His beloveds[5] classified as common (*sāmānyā*), sincere and excellent. The object of love being the Supreme *Brahman* even the lowest form of the lustful devotion is sanctified through the sanctity of the ultimate goal. The criterion of excellence is the lack of selfish end, i.e., interest, in one's own pleasure. Here *tatsukha-sukhitvaṁ*, i.e. the pleasure of the lover, has replaced the lower order of *Svasukhitvaṁ*—the personal pleasure. In *Sairandhri* the lustful desire of personal enjoyment drags down the love to a lower order but the object of love being an unveiled *Brahman* obliterates the lust altogether and elevates it into the devotion of the superme. In the queens of Dvārakā the selflove has surrendered to the supreme pleasure of Śrī Kṛṣna and yet a glimpse of self pleasure dilutes the supreme sanctity to a mediocre stage. The love of the *Gopīs* and especially that of Rādhā knows no bounds of self-limitations and is crowned as

1. *SS, Prīti-sandarbha*, p. 795.
2. *Ibid*, pp. 795-801.
3. *Ibid*, pp. 801-811.
4. *Ibid*, pp. 801-802.
5. *Ibid*, p.840.

supreme at the excellent stage, when Śrī Kṛṣṇa and His pleasure has engulfed everything else, the personal good of the present life and/or all and any life to come.

The *Sthāyi* underlying this outshining *rasa* is caused by the temperment of Śrī Kṛṣṇa as well as the special traits of His beloveds.[1] The culmination of this stable emotion matures into a wonderfully exquisite charm so as to acquire the *Ujjvala-rasa* of two types of the *Vipralambha* and the *Sambhoga*.[2] The distinction of the beloveds of Śrī Kṛṣṇa as *Svīyā* and *Parakīyā* is only apparent. All the *Gopis* are mainly the part and parcel of Śrī Kṛṣṇa as supreme *Brahman* like rays of the Sun.[3] Substantially they are all *Sviyās*, rather *parama-Svīyās* though thrown out as *Parakīyas* simply for the fullfledged play of the *Ujjvala-rasa* through impediments of space, society, family, morality and virtue and vice, etc.[4]

The union and separation are but two aspects of *Ujjvala* where each has its peculiar joy as well as pain.[5]

The two aspects of *Vipralambha* and *Sambhoga* are sweetly embodied in two kinds of birds, namely, the *Cakravāka* and *Sārasa*. The *Cakravāka* couple, through sheer irony of fate has to remain separated on two opposite banks of a river or a lake and can unite only in the day time. The pangs of separation are experienced without a heart-break only due to the conceived pleasure of a happy union at day break. The other kind, i.e. *Sārasī* knows no separation and yeilds to a heart-break only with the least pang of separation

The true love is, therefore, a rarity in this world; if it still persists, it knows no break; if however broken, it breaks the heart. The *Gopis*, especially those who have risen to the highest stage of *Mahābhāva* experience both forms of *Ujjvala* in both the states. Even in union they feel the extreme pangs of separation and that constitutes the real taste of union itself. The universe as a whole is clothed with the object of love only in *vipralambha* (separation) and hence a taste of the most ecstatic embrace running through each and every particle of mind and body manifests in the charmful form of *Ujjvala*.

1. *SS, Prīti-sandarbha*, p. 866.
2. *Ibid*, p. 871.
3. *Ibid*, p. 841.
4. *Ibid*, pp. 841-842.
5. *Ibid*, pp. 817-894.

The *Ṣaṭ-sandarbha* of Śrī Jīva is unique in nature that the history of the *Vaiṣṇava* faith has brought so far. We do not come across its equal or the like. In the background of the *Vaiṣṇava* philosophy it discusses *Bhakti* and the *Bhakti-rasa* as put forth in the *Vaiṣṇava Rasa-śāstra.*

Thus the nectarine love flows its natural current right from the transcendental heights of the *Goloka,* the *Vaikuṇṭha* and the sacred *vraja* lands through the mouth piece of Śrī Jīva and his unparelleled preceptors in the form of Śrī Rūpa, Śrī Sanātana and the Mahāprabhu Śrī Kṛṣṇa Caitanya a unified manifestation of the *Gaura* (Śrī Rādhā) and the *Śyāma* (Śrī Kṛṣṇa).

# Grammar
# &
# Linguistics

# व्याकरणानुशीलनप्रकारः

**चारुदेवः शास्त्री**

किमात्मकं व्याकरणं किंलक्षणश्चास्य व्यापारः । लक्ष्यलक्षणे व्याकरणम् । शिष्टप्रयोगाणां साधुत्वे स्थितानां साधुत्वान्व्याख्यानं व्यापारः । तत्र लक्ष्यं प्रधानं लक्षणञ्चोपसर्जनम् । लक्ष्यलक्षणयोर्ह्युपकार्योपकारकभावः सम्बन्धः । उपकार्योपकारकयोश्च गुणप्रधानभावः स्थित इति लौकिको न्यायः । लक्षणस्य लक्ष्यसंस्कारार्थं प्रवृत्तेः । अतश्च लक्ष्यं प्रधानम् । यत्र लक्षणेन शास्त्रेण प्रवृत्तेनानिष्टरूपप्रसक्तिराशङ्क्यते तत्र शास्त्रसङ्कोचः क्रियते । यत्रानभिधानान्न भवतीति भाष्यकारो भणति । बहुव्यापीनि सर्वतोमुखानि सूत्राणि भवन्ति, तथापि लक्ष्यव्याख्यानाय तानि प्रणीतानीति लक्ष्यानुरोधेन नेयानि भवन्ति, न तु लक्ष्यातिक्रमेण न च लक्ष्योपेक्षणेन । अत एव व्याकरणमन्वाख्यानस्मृतिरिति संविज्ञायते । वयमिहानभिधानलक्षणं शास्त्रसङ्कोचमुद्देशेन व्याहरामः । शास्त्रे तावत् तिङ्कृततद्धितसमासैरभिधानमुक्तमर्थानाम् । तद्यथा श्राद्धे शरदः (४.३.१२) इति शास्त्रं शरच्छब्दाच्छ्राद्धेऽभिधेये टञ् विधत्ते । तेन शारदिकशब्दश्च निष्पद्यते । श्राद्धशब्देन चोभयमुच्यते श्रद्धावत्कर्म, श्रद्धावान्पुरुषश्च । इह तु श्रद्धावान्पुरुषो न गृह्यते । तत्कस्मात् ? अनभिधानात् । तेन दीव्यति खनति जयति जितम् (४.४.२) अत्र तेन जितमर्थे सामान्येन ठग्विहितः, देवदत्तेन जितमित्यत्र न भवति । अनभिधानात् । एवमङ्गुल्या खनतीत्यत्रापि न । अनभिधानादेव । तस्येदं (४.३.१२०) इति सामान्येनाणादयो घादयश्च विधीयन्ते । अण्युपगोरिदमौपगवम् । परं देवदत्तस्यानन्तरमित्यत्र न भवति । अनभिधानादेव । समानकर्तृकेषु तुमुन् (३.३.१५८) इत्यनेनेच्छार्थेषु धातुषूपपदेषु धातुमात्रात्तुमुन् विहितः । इह कस्मान्न भवति इच्छन्करोति । अनभिधानादेव । सततशब्दाद् भावकर्मणोः ष्यञ् भवति । सन्ततात्तु नेति, कस्माद् । अनभिधानादेव । सनाशंसभिक्ष उः (३.२.१६८) । इह सूत्रे सन्प्रत्ययान्तो गृह्यते, न सनिर्धातुः । अनभिधानात् । आत्मन्विश्वजनभोगोत्तरपदात्खः (५.१.६) । विश्वजनेभ्यो हितं विश्वजनीनम् । कर्मधारयादिवेष्यते । षष्ठी समासाद्बहुव्रीहेश्च छ एव भवति । विश्वजनीयम् । किरश्च पञ्चभ्यः (७.२.७५) इति पञ्चभ्यः किरत्यादिभ्यो धातुभ्यः इड्विधीयते । वृतो वेति पाक्षिको दीर्घो विधीयते । स इह नेष्यते । इयमिष्टिरपि लक्ष्यस्य प्राधान्यं ज्ञापयति । लक्ष्यानुरोध एवैष्टव्यः । यदिदं शास्त्रे बहुल-ग्रहणं क्रियते तदपि लक्षणस्य लक्ष्यानुसारितां द्योतयत् लक्ष्यप्राधान्यं स्फोरयति । विशेषणं विशेष्येण बहुलम् (२.१.५७) । न च भवति, रामो जामदग्न्यः । गोत्रक्षत्रियाख्येभ्यो बहुलं वुञ् । न च भवति पाणिनो भक्तिरस्य पाणिनीय इति तु भवति । यदिदमुच्यते लिङ्गमशिष्यं लोकाश्रयत्वाल्लिङ्गस्य तत्रापि शास्त्रेणाननुशिष्टस्य

तदनुपपादितस्य वा लिङ्गविशेषस्य परिग्रहोऽभ्यनुज्ञायते। तत्रापि लक्ष्यप्राधान्यं प्रस्फुटितं भवति।

इह वयं प्रसङ्गादनभिधानमधिकृत्य किञ्चिद् विवक्षामः। क्वाभिधानं भवति तिङ्कृदादिभिः क्व नेति न सर्वस्य प्रतिपत्तिगोचरोऽर्थः। भगवन्तः भाष्यकारादयः शिष्टा एव तत्र प्रविवेकमातनितुं प्रभविष्णवः। सामान्यो जनोऽनवगाढशास्त्रपारावारः सहसाऽस्थानेऽनभिधानं स्वीकुर्यात् व्यवहारं चान्यथाकुर्यात्। कर्मण उकञ् (५.१.१०३)। कर्मणे प्रभवति कार्मुकम्। अत्र वृत्तिकार आह धनुषोऽन्यत्र न भवति, अनभिधानात्। अभिधानं चेह वयं लक्षयामः— चरके सूत्रस्थाने न तु गुणप्रभावादेव कार्मुकाणि भवन्ति (द्रव्याणि) इति। अत्र द्रव्याणि कार्मुकाण्युक्तानि कर्मणे प्रभवन्ति कर्मसु समर्थानीत्यर्थः। अन्यत्रापि चिकित्सास्थाने बहुशो गुलिकाः कार्याः कार्मुकाः स्युस्ततोऽधिकमित्यत्रापि धनुषोऽन्यत्र गुलिकाविशेषणत्वेन कार्मुका इति विशेषणमुपात्तम्। वस्तुतस्तु धनुर्वाची कार्मुकशब्दः कृमुक-नाम्नो वृक्षस्य विकार इत्यर्थेऽणि सिद्धः। इत्थमेव च सर्ववेदभाष्यकारेण सायणेन वेदभाष्ये व्युत्पादितः।

भाष्यकारवृत्तिकारादयः कांश्चित्स्वार्थिकान् प्रत्ययान् नित्यान् संगृणते। तेषु तमबादीनपि परिगणयन्ति, लक्ष्ये तु विपरीतं पश्यामः। तद्यथा—इन्द्राणीमासु नारिषु सुभगामहमश्रवम् (ऋ० १०.८६.११)। नारीषु मध्ये इन्द्राणी अतिशयेन सुभगा सुभगतमेत्यहं शृणोमि। अत्र स्पष्टमतिशायनं गम्यते न चातिशायिकः तमब्दृश्यते। भगवतो मघवतोऽपि भाग्यवन्तमात्मानमजीगणदिति दशकुमारचरिते भाग्यवत्तरमिति वक्तव्ये भाग्यवन्तमित्याह, तदर्थद्योतकः तरप्च न कृतः। वज्रादपि कठोराणि मृदूनि कुसुमादपि लोकोत्तराणां चेतांसि को नु विज्ञातुमर्हतीत्युत्तरे रामचरितेऽपि परापेक्षया प्रकर्षोऽभिप्रेतः। तद्द्योतकः प्रत्ययश्च नास्थितः। अर्थशास्त्रात्तु बलवद्धर्मशास्त्रमिति स्थितिः (याज्ञ० २.२१)। अत्रापि बलीय इत्यस्य स्थाने बलवदिति प्रयुक्तम्। ईयसुंश्च न कृतः। रामाद्राममभूत्सर्वं रामे राज्यं प्रशासति (भा०)। रामोऽभिरामः। अत्रापि रामतरमिति वक्तव्ये राममिति केवला प्रकृतिरुक्ता। एवं लक्ष्येषु तमबादयो न लक्ष्यन्ते, अर्थश्चातिशयादिः प्रकृतिमात्रेण द्योत्यते स्वार्थिकः। तेन भाष्यकारादीनामुक्तिश्चिन्त्येति मन्महे। यदीदं साहसमिदं नो मृष्यताम्।

यथास्थिते लक्ष्ये साधुत्वान्वाख्याने व्याकरणस्य व्यापार इत्युक्तम्। तेनाप्रयुक्ते नास्य प्रवृत्तिरित्यर्थादुक्तं भवति। तथा च तदर्थकं भाष्यवार्त्तिकम्—यथाऽलक्षणमप्रयुक्ते। अप्रयुक्ते लक्षणस्याभावोऽप्रवृत्तिरित्येव न्याय्यमिति तदर्थ इति नागेशादयः। अयमर्थः—प्रकृतिप्रत्ययपरिचयोऽस्तीति कृत्वा नाप्रयुक्ताः शब्दाः कल्प्याः। व्याक्रियन्ते हि शब्दाः व्याकरणेन न तु क्रियन्ते। वैयाकरणेन शब्दाः व्युत्पाद्याः, नोत्पाद्याः। ताच्छीलकेऽणेण्कृतानि भवन्तीति छात्रशब्दात्स्त्रीत्वविवक्षायां केचिद्ङीपमिच्छन्ति छात्रीति च प्रयुयुक्षन्ते। छात्रीति छात्रेतिवोभयमपि लक्ष्यं नास्ति। तन्निष्पत्तये नात्मा मुधा पदं क्लेशस्योपनेतव्यः। राजनैतिकः, राजनीतिकश्चेत्युभयमपि न सिषाधयिषाविषयः। असिद्धेर्लक्ष्यस्य। नीतिविद् नीतिकोविदो

नीतिनिपुणो वेति तदर्थ-विवक्षया प्रयोज्यम् । सावक इति जनकेऽर्थे केचित् प्रयुञ्जते साहसिकाः । व्युत्पत्तिसम्भवेऽपि तत्सौष्ठवेऽपि चेदं परिहार्यम्, लक्ष्यविरहात् । कमलीति मत्वर्थे व्रीह्यादित्वात् कमलाशब्दादिनिं कृत्वा निष्पाद्य विष्णावर्थे साधु पश्यन्ति केचित् । यद्यपि कमला लक्ष्मीर्भवति विष्णुश्च लक्ष्मीवान् लक्ष्मीपतिस्तथापि कमलिशब्देन नाभिधीयते । पारस्परिकः आन्तरिक इत्यपि लक्ष्ये न विद्येते । नहि यतस्ततः तद्धितानुत्पाद्य नूतनाः शब्दाः निर्मेयाः स्वस्य वैयाकरणत्वं च प्रख्याप्यम् । सम्पूर्वकः ख्या प्रकथने इति धातुः परिगणनमाह यथासंख्यानमित्यत्र' परं तिङि संख्यातीति प्रयोगो नास्तीत्यत्र न्यासकारवचः प्रमाणम् । तत्रार्थे संचष्टे इत्येव वक्तव्यम् । प्रतिनियतविषयाः शब्दा इति । विग्रहशब्दः शरीरवचनोऽप्यस्ति । न हि तावता विग्रहीति शरीरवान् शरीरीत्यर्थमभिधातुमीष्टे । शब्दशक्तिस्वाभाव्यात् । न हि व्युत्पत्तिमात्रसमाश्रयः शब्दप्रयोगः साधुर्भवति । रूढिरप्यवश्यं समाश्रेया भवति। जागृतिरिति बहुलं प्रयुङ्क्ते लोकः । परमस्य साहित्ये व्यवहारो नोपलभ्यते। शास्त्रेणापि नेदं शक्यते साधयितुम्। शास्त्रानुरोधेन प्रवृत्तः कश्चिद् जागर्त्ति साधु मन्वानः प्रयोगार्हं मन्यते । सोऽस्य भ्रमः । उभयोरपि व्यवहारेऽदर्शनात् । एतदर्थे जागरा जागर्येति वा वाङ्मये प्रथितं व्यवहारमर्हत्यवतरीतुम् । हार्दिकमित्यद्यत्वे विद्वद्भिरादृतः प्रयोगः । अस्याप्यनुपलम्भो व्यवहारेऽसिद्धिश्च व्याकरणेन । तेनोभयथापि परिहार्योयम् । एतदर्थे हार्दमिति प्रयोगार्हम् । यथा ऋग्भाष्यादौ सायणप्रयोगे तमो हार्दं निवारयन् इति । पातिव्रतीति पतिव्रताशब्दात् ष्यञि ङीषि व्युत्पादयन्ति प्रयोगं चावतारयन्ति । अयमपि व्यवहारं प्रत्यनादरः । यद्येवं शास्त्रसमाश्रयेणानवग्रहा शब्दसाधनायां प्रवृत्तिः स्यात्तदा ब्राह्मणस्य कर्म ब्राह्मणीति ष्यञि ङीषि साधु स्यात् ।

इत्थं व्याकरणस्वरूपे व्याकरणप्रयोजने च निरूपिते सतीदानीं चिन्त्यते कथं व्याकरणमध्येयमध्याप्यं वेति । इदन्नो दर्शनम् अष्टाध्यायीसूत्रक्रमेणोपक्रमः क्रियतां कौमुदीस्थक्रमेण चापवर्गः । पुरा सर्वत्र प्रचरति संस्कृते केवलेनाष्टाध्यायीक्रमेण व्याकरणस्याध्ययनं सुशकमासीद्, इदानीन्तु न तथा । प्राथमकल्पिकस्य सद्यो गुरुमुपसन्नस्य शिष्यस्य शब्दाः अप्यविदिता अर्थाश्चापि । पुरा सुध्युपास्य इति शब्दो व्याकरणाध्ययनं प्रारिप्समानस्य विदितोऽभूत् सुधियामुपास्य इत्यर्थश्चापि । केवलं शास्त्रदृष्टं शास्त्रकल्पितं कार्यं यणादिकं साधुत्वमात्रप्रदर्शनप्रयोजनकं तस्य वेद्यमभूत्। तथा सूत्रार्थः पदकृत्यनिर्देशपुरस्सरं विशदं व्याख्यातो भवति । एवं सति व्याक्रिया प्राधान्यमियर्त्ति । अद्यत्वे त्वसौ न सुध्युपास्य इति शब्दं वेद न वा तदर्थम् । तेन प्रथमं स सुधीरिति उपास्य इति च स्वतन्त्रे द्वे प्रकृती ग्राह्यः । ततस्तयोः समास इति च बोधयित्वा यणादिसन्धिकार्यं च बोधयितव्यः । एवं लक्ष्यसिद्धिप्राधान्यमश्नुते ।

अष्टाध्यायीति व्याक्रियाप्रधानं शास्त्रम् । अस्य साधुशब्दज्ञानपुरस्सरम् व्याप्त्यतिव्याप्तिदोषनिर्मुक्तानवद्यलक्षणं द्वारीकृत्यावयविनः शब्दस्य कल्पितानां समुत्प्रेक्षितानामवयवानां प्रदर्शनमेवोद्देश्यमासीत् । अत एवात्र लक्षणानां प्रकरणशो निबन्धनमभूत् । कालपर्यये तादृशस्य लक्षणशास्त्रस्य बोधाय परिग्लायतो जनान्

समीक्ष्य रामचन्द्राचार्येण प्रक्रियाकौमुदी प्राणायि। सैव च नातिप्राचीनेन भट्टोजि-दीक्षितेन यथातथमन्वकारि वैतत्यं किमपि चानायि। अत्रोभयत्र लक्ष्यसिद्ध्युपकारकाणां लक्षणानामष्टाध्यायीगतक्रमं परिवर्त्य प्रकरणाच्च विश्लेष्य पाठः समाश्रायि। इत्थं व्याकरणशास्त्रं प्रक्रियाप्रधानमभूत्। यत्र कल्पितप्रकृतिप्रत्ययाद्यवयवान्समादाय प्रयोगार्हस्य परिनिष्ठितस्यावयविनो लक्ष्यस्य सिद्धिर्निष्पत्तिरेव प्रधानमभूत्।

प्रक्रियाप्रधानेषु कौमुद्यादिषु क्रमव्युत्क्रमे को दोष इति चेद्बहवोऽत्र दोषा इति ब्रूमः। प्रकरणैक्याभावे क्रमव्युत्क्रमकृतोऽनुवृत्तिविच्छेदः सूत्रार्थप्रतिपत्तिं प्रतिहन्ति। कथंचिद् गृहीतोऽपि सूत्रार्थो न चिरं स्मृतौ तिष्ठति। सूत्रार्थव्याख्यापि प्रायेणानवकाशानपेक्षिता च भवति। यत्र क्वापि लक्ष्यते सात्यल्पा भवति। सूत्रसूत्रांशप्रवृत्तिप्रदर्शनमात्रकरी भवति। व्याख्यामस्पृष्ट्वैव वा सूत्रमवतार्यते। यथा सिद्धान्तकौमुद्यां गुणादिसन्धिमुपक्रममाणो दीक्षितः एकः पूर्वपरयोरित्यधिकारसूत्रं बहु व्याख्येयमपि 'इत्यधिकृत्ये'त्येतावदुक्त्वा विरमति न च कलयापि व्याख्याति। अन्यत्रापि बहुवर्णनीयेषु सूत्रेष्वत्यल्पाक्षराभीष्टार्थमनर्पयन्ती बोधं वा निमीलयन्ती व्याख्यावदाभासमाना व्याख्या लक्ष्यते। स्थानिवदादेशोऽनल्विधौ, न पदान्तद्विर्वचनवरेयलोपेत्यादि, अचः परस्मिन्पूर्वविधौ इति त्रिसूत्र्याः सुद्ध्युपास्य इति लक्ष्ये संस्पर्शमात्रं कृतम्। लक्षणस्य लक्ष्यैकदेशस्य वा प्रवृत्तिं दर्शयित्वालम्बुद्धिः समाश्रिता। न प्रयोजनमुक्तं नोदाहरणानि न च प्रत्युदाहरणानि। यत्सत्यमिदं सूत्रार्थव्याख्यानमव्याख्यान्नातिरिच्यते। तद्वैपरीत्येन व्याक्रियाप्रधानायां काशिकायां सूत्रार्थवैशद्यकरं बहूक्तम्। सूत्रप्रणयनप्रयोजनमुदाहरणप्रत्युदाहरणानि सर्वं वितत्य व्याहृतम्।

यथान्यत्र तथा तिङन्तानध्यापयता गुरुणा सूत्रार्थव्याक्रियाया सविशेषमवधातव्यम् सूत्रप्रसङ्गप्रदर्शनमात्रेणैव न सन्तोष्टव्यम्। पाणिनीयधातुपाठे यथा धातूनां वर्गीकरणमभूत् तत्रापि प्रविवेकविशेषः प्रवर्तनीयः। मन्ये धातुपाठे यत्र तत्रेष्टः क्रमो नास्थितः, तत्रेष्टत्वं क्रमपरिवर्तनेन सम्पादनीयम्। भ्वादिगणे विशेषतो यदि कार्यविशेषमुद्दिश्य अजन्ता इगुपधाः, दीर्घोपधाः, अकारवन्तो हलन्ताः, अकारवन्तः लान्ताः, इत्यादिक्रमेण धातूनां न्यासः स्यात् तर्हि तिङन्तप्रक्रिया बहूपकृता स्यात्। निष्पन्नानां तिङन्तशब्दानां स्मरणे धारणे चापि बहुरनायासः स्यात्। धातुपाठे यथा धात्वर्थनिर्देशोऽभूत् सोऽपि सावद्यः। क्वचित् धात्वर्थोऽत्यन्तमविस्पष्टः। कर्द कुत्सिते शब्दे इति धातुपाठः। तत्र न ज्ञायते कुत्सितशब्देन कः कुत्सितः शब्दोऽभिप्रेतः। तत्र विवरणकाराः पठन्ति कौक्षे रवे इति। सुख दुःख तत्क्रियायामिति कण्ड्वादिषु पठ्यते। तत्र क्रियाशब्देन जननक्रियाभिप्रेतानुभूतिक्रिया वा विवक्षितेति न विशदम्। तत्र तदनुभवे इति विवरणं पठ्यते। अन्यत्र विवरणं सदपि नोपकरोति धात्वर्थवैशद्यम्। यथा गडि वदनैकदेशे इति धातुपाठः। तत्क्रियायामिति च विवरणम्। इदं किंविवरणं नाम। संवरणमिदमिति तु साधीय उच्येत। चञ्चतिर्गत्यर्थः पठितः, न तु गतिसामान्ये वर्तते। न हि शक्यते वक्तुं ग्रामं चञ्चतीति। अयं गतिविशेषे स्फुरणे स्पन्दने वर्तते। म्लुचिरपि गत्यर्थे पठितः, परमयमपि रवेर्नीचैर्गतावस्तंगमने वर्तते।

एवं धात्वर्थान् प्रविविच्य शास्त्रौघं चोदाहृत्य प्रयोगविषयनैयत्यं प्रदर्शनीयं कुशलेनाध्यापकेन, येन साध्वी प्रयोगविधा साधीयः पदं लभेत शिष्याणां चेतसि व्याकरणे सविशेषां रुचिं चोत्पादयन्ती वावसरिणि शिष्याणां साधीयः परिष्कुर्यात् ।

इदमत्र प्रसङ्गतो निवेद्यते यथास्थितमपि धातुपाठार्थं क्वचित्क्वचिन्न सम्यग्बुबुधिरे प्राञ्चः शाब्दिकाः । वा गतिगन्धनयोः इति धातुपाठः । तत्र गन्धनं सूचनमिति दीक्षितकृतं विवरणम् । वातेर्गत्यर्थस्तु सहेलं बुद्धिमुपारोहति । वाते वायौ च युक्तश्च प्रतिभाति । परं सूचनमर्थस्तु न मनागपि घटामञ्चति । न हि वायुर्वातो वा हिंसया प्रयुक्तः किमपि सूचयति पिशुनयति वा । वस्तुतस्तु ते महान्तो दीक्षितादयोऽत्र गन्धनार्थं व्यस्मार्षुः । इह गन्धोद्गमनं विवक्षितमस्ति । **शतपथे-तस्मात्ते शृणाः पूतयो वान्ति** (३.१.१ ११) । गन्धनावक्षेपणेत्यादिसूत्रे गन्धनं सूचनं भवति, नैतावता सर्वत्र तद् तदर्थकं भवति। उच्छी विवासे इत्यत्र विवासः परिसमाप्तिरिति क्षीरस्वामिना कृतं विवरणम् । तदेव दीक्षितेनाप्यनुकृतम् । वस्तुतस्तु विवास इति साक्षात्परिसमाप्तिं नाह । विपूर्वस्य वसतेर् उषसः प्रभाने प्रयोगो रूढः । आचार्यः **सायणो**ऽप्याह विपूर्वो वसतिर्व्युच्छने वर्तते यथा च ऋग्वेदे (१.११३.१०) प्रयोगः— **याः व्यूषुर्याश्च नूनं व्युच्छान् । या उषसः व्युष्टाः, याश्चेदानीं व्युच्छिष्यन्ति इत्यृगर्थः।**

अन्यत्रापि प्रयोगसाधुत्व-प्रतिपत्तये शास्त्रं प्रविविञ्चताध्यापकेन पूर्वेषामुक्तयः साधीयो विमर्ष्टव्याः, यथा लभेरणिजन्तस्य द्विकर्मकता-विकल्पो वामनोक्तो व्यवहारमनुपतति न वेति । एवं च भवत्यादिभिः केषाञ्चिद्धातूनां सकर्मकत्वस्वीकारोऽपि साधु विवेचनीयः, न त्वपरीक्ष्याङ्गीकार्यः ।

सन्धिमधिकृत्य विशिष्य वक्तुमिच्छामि । साहित्ये तावत् पश्यामः सन्धिः प्रायशो नित्य इति । क्वचिदेव विभाषितः । काव्येष्वाख्यायिकासु नाटकेषु कथासु बालनीत्युपदेशेषु गुरुशिष्यसंवादेषूपनिषत्स्थितेषु सर्वत्र सन्धीयमानानि पदानि विलोकयामः । न केवलं वाक्येऽन्तः सन्धिं पश्यामः, वाक्ययोर्मध्येऽन्तत्याद्ययोर्वर्णयोश्चापि । यथा तिष्ठतु दध्यशान त्वं शाकेन । यथा वा तिष्ठतु कुमारीच्छत्रं हर देवदत्तात् । इदञ्च द्वितीयमुदाहरणं समर्थपदविधाविति सूत्रे पदविधावसति वर्णविधौ च सति सामर्थ्याभावे इति काशिकायां स्थितम् ।

केचिदाहुः सन्धिः संस्कृतस्य नावश्यकमङ्गमिति । अयमागन्तुकः स्यादिति । वयन्तु पश्यामः सन्धिः संस्कृतस्य भूषणं सदप्यारोपितं वाहार्यं वा न भवति । किन्तर्हि राधेयकर्णकुण्डलवत् सहजम् । अन्यथोपनिषत्सु यत्र स्वाभाविकी ऋज्वी वाग्धारा प्रवहति, यत्र कृत्रिमतादोषः सन्धिमभ्यसूयतापि जनेन न शक्यः समारोपयितुं तत्रापि यत्र तत्र वाक्यान्तस्य वाक्यादेश्च सन्धिमाचरितं पश्यामः—**उद्यंस्तमो भयमपहन्त्यपहन्ता ह वै भयस्य तमसो भवति य एवं वेद** (छा० उ० १.३.१) । **भगवन्तं वा अहं विविदिषाणीत्युषस्तिरस्मि चाक्रायणः** (छा० उ० १.११.१) । **अयं पुरुषः सर्वासु पूर्षु पुरिशयो नैनेन किञ्चनानावृतम्** (बृह० उ० २.५.१८) । **सोहं भगवते सहस्रं ददाम्यत ऊर्ध्वं विमोक्षायैव ब्रूहीति** (बृह० उ० ४.३.१५) । **आदित्यो ह वै**

प्राणो रयि रेव चन्द्रमाः (प्रश्न उ० १.५)। अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते (कठ० उ० २.३.१४)। अद्यत्वे पुनर्विपरीतं पश्यन्ति विपरीतं च प्रवर्तन्ते। वाक्ये वैकल्पिकः सन्धिः पुरुषविवक्षापेक्ष इति जोघुष्यन्ते। सर्वथा नित्यः, क्वचिदास्थीयेत क्वचिन्नेति चातिष्ठन्ते कारिकां चेमां प्रमाणमुदाहरन्ते—

"संहितैकपदे नित्या नित्या धातूपसर्गयोः।
नित्या समासे वाक्ये तु सा विवक्षामपेक्षते॥" इति

सत्यमियं कारिका वाक्ये सन्धि विवक्षानियतमाह, न चेयं शक्याऽन्यथार्थापयितुम्। तथापि कोऽभिसन्धिरस्याः प्रणेतुः। किमेषाऽत्र विषये कामचारमनुजानाति। यद्येवं किमिति पुरातने साहित्ये क्वचिदपि तं कामचारं न संशिश्रियिरे कवयः। अहं तु मन्ये व्यवस्थितविभाषेयं तेनास्या विषयसङ्कोचोऽनुक्तोऽपि गम्यते। का नाम संहिता। वर्णानामानन्तर्येणोच्चारणम। आह च सूत्रकारः—परः सन्निकर्षः संहितेति। यच्च शास्त्रेण सन्धिकार्यमुपदिष्टं सर्व तत् संहितायां सत्यामेव भवति नासंहितायाम्। तथा चाधिकारसूत्रम्—संहितायाम् (८।१।७२) इति। का नाम विवक्षा यामनुरुध्य वाक्ये सन्धिविकल्पः स्यात्। विरामेण विवक्षा, विरम्य विरम्य पदप्रयोगः, संहिताया अभाव इति यावत्। वाक्ये च तस्या अभावः कृतः। इत्थं हि वाक्यं लक्षयन्ति—वाक्यं स्याद्योग्यताकाङ्क्षासत्तियुक्तः पदोच्चय इति। तेनावश्यं वाक्ये पदैरासत्तिमद्भिर्भवितव्यं नो चेद् वाक्यमेव न घटेत। असंहितयोच्चार्यमाणानि पदानि। परस्परमनन्वितानि भवन्ति। संसृष्टार्थपदमेकं वाक्यं पठाम इति प्रतीतिं च वारयन्ति। तेन कः प्रसंगो वाक्ये विरामस्य, कश्च तन्निबन्धनस्य सन्ध्यभावस्य। तस्माद् एक एव सर्वशक्तिः ईश्वरः अस्य लोकस्य धाता विधाता च इति एव तत्त्वमित्यत्र विरामनिबन्धने सन्धिवैधुर्ये वाक्यविपरिलोपः प्रसज्येत, सविरामचिह्नं चेदमेवंविन्यासं स्यात्—एकः। एव सर्वशक्तिः। ईश्वर.। अस्य लोकस्य धाता विधाता च। इति। एव तत्त्वम्। अयमत्र निर्गलितार्थः—यत्र विरामस्तत्रैव सन्धिविरहो नेतरत्र। सोप्यैच्छिकः। स विरामो वाक्ये न भवतीति वाक्ये सन्ध्यभावो दुर्लभः। वाक्येषु तु स निसर्गसिद्धो नापलाप्यः। यथा सखे, एहि, अनुगृहाणेमं जनम् इत्यत्रानुगृहाणेमं जनमित्येकस्मिन्वाक्ये विरामस्य दूरोत्सारितत्वात् सन्धिपरिहार्यः, इतरत्र सन्धिरस्तु मा वा भूदित्यनादरः। तेन निरस्तपादपे देशे एरण्डोऽपि द्रुमायते। सर्वनाशे समुत्पन्ने अर्धं त्यजति पण्डितः। इत्यादिषु यः सन्ध्यभावस्तदसामर्थ्यं कवेः। यत्र खल्वतिदीर्घे वाक्ये विशेषणपरम्पराऽतिमहती निबध्यते कादम्बर्यादिषु बाणादिभिर्महाकविभिस्तत्र प्रतिविशेषणान्तं विरामेच्छया सन्धेरभावो नापवदतेऽस्मदुक्तम्। *स्वाभाविकीयं विरामेच्छा वाक्यविश्रान्त्यामसत्यामपि श्रान्तिहेतुका विस्पष्टप्रति*-पत्त्यर्था इति न दुर्विभावं सुधीभिः। अयमेव निरुक्तायाः कारिकाया अवकाशः।

अतश्च सन्धिर्नियतो वाक्ये। लोके वाक्यैरेव व्यवहारो न तु पदैः। वाक्यैरेव विवक्षितं ब्रूमो न जातु पदैः। वाक्यात्पदानामत्यन्तं प्रविवेको न कश्चनेति वैयाकरणकृतान्तः। तेन वाक्येऽसन्त्येव पदान्यपोद्ध्रियन्ते काल्पनिकानि। एवं व्यवस्थिते मध्येवाक्यं विराम इति कथाऽस्तमेति॥

# A SYSTEMATIC AND HISTORICAL APPROACH TO THE VEDIC LANGUAGE

RAM GOPAL

Being the oldest and most sacred books of the Hindus, the *Vedas* form the bedrock of Indian culture and occupy an importent place in World literature. Religious, philosophical and social concepts of ancient India cannot be fully understood without the help of Vedic literature. However, the archaic character of the Vedic language presents formidable difficulties of interpretation. In this connection the first and foremost problem is to determine the correct readings of the Vedic texts. So far as the *Ṛgveda* is concerned, the problem of ascertaining its correct readings is not very serious, for it may be safely stated that the Ṛgvedic readings attested by the various *Pāṭhas* (such as *Pada-pāṭha*, *Krama-pāṭha*, etc.) and the *Ṛk-Prātiśākhya* may be accepted as fairly correct to a very large extent since the time of compiling the *Ṛgveda-Saṁhitā*, though some modern scholars including Dr. A. Esteller doubt its authenticity on the plea that the metrical irregularities found in the *Saṃhitā* point to some tampering with of the original text of the *Ṛṣi-Kavis*.[1] But the readings of both the printed recensions of the *Atharva veda* cannot be regarded as fully authentic in a number of cases despite stupendous labour bestowed on them by their learned editors. Consequently every student of the Ātharvaṇic language must needs take into account not only all the Variants recorded by the editors but also Sāyaṇa's commentary and other auxiliary texts before passing judgment on any word. As regards the *Saṁhitā* of the *Yajurveda*, the problem of fixing corroct readings is not so serious although the task is by no means simple.

The analysis of the inflected words combined by *Sandhis* in the *Saṁhitā*-text of the *Ṛgveda* also poses a problem to some extent. The

---

1. Cf. Dr. Esteller's several papers presented at the sessions of *All-India Oriental Conference* for the last many decades.

earliest attempt in this direction was made by Śākalya in his *Padapāṭha* prior to the composition of the *Prātiśākhyas*, the *Nirukta* and the Pāṇinian Grammar. Although Śākalya's authority has been generally accepted by the ancient Indian grammarians and commentators, a voice of dissent has been raised in regard to certain cases right from the times of Yāska down to the present times For instance, Śākalya's analysis of वायो *RV*. X. 29. I as +वाय. is not accepted by Yāska (VI. 28) who regards it as a single nominative form वाय: But the *Bṛhaddevatā* challenges Yāska's analysis and supports Śākalya. Patañjali, too, does not accept the *Padakāras* as final authorities and opines that the *Padakāras* must follow the rules of grammar in their analysis.[1] Modern scholars have also called in question a number of forms proposed in Śākalya's *Padapāṭha*.[2] The upshot of this discussion is that a student of the Vedic language should always be prepared to examine critically the forms of Vedic words analysed by the *Padakāras* and test their authenticity on the touchstone of Vedic usage.

It cannot be gainsaid that the difficulties presented by such vedic forms as appear to be anomalous and irregular according to the norms of later Sanskrit do not admit of easy and instant solutions. It requires a good deal of patience, perseverence, and systematic hard work to find a solution to such difficult problems of the Vedic language. One must guard against the temptation of adopting dubious devices to find easy solutions to the knotty problems of the Vedic language. One such device adopted by some eminent scholars is to emend the Vedic texts to suit their interpretation. For instance, when Oldenberg finds it difficult to interpret the nominative form *aktuḥ* of *RV*. I. 113. 3. he suggests its emendation to *aktūn*.[3] Besides, he has suggested a number of other emmendations which need not be discussed here. Similarly Ludwig, Grassmann and some other modern scholars have also taken recourse to the device of emendation to obviate the difficulties of the Vedic language. It goes without saying that

---

1. *Mahābhāṣya* on P. III. 1. 109 ; VI. 1. 207—"न लक्षणेन पदकारा अनुवर्त्याः, पदकारैर्नाम लक्षमनुवर्त्यम् । यथालक्षणं पदकर्तव्यम् ।"
2. Cf. *Vaidika-Vyākaraṇa*, Vol. I, pp. 189-190.
3. See *Vaidika-Vyākhyā-Vivecana*, p. 67.

unless and until there is adequate, unimpeachable and compelling evidence to emend any reading, we should not suggest any emendations to the Vedic text which has been faithfully handed down over thousands of years. Rather we should defer our judgment on such difficult words and look for helpful clues to find a satisfactory solution.

It should not shock our orthodox *Pandits* if we point out that certain *Sūtras* of Pāṇinian Grammar have been grossly misused by Indian grammarians and commentators to such an extent that wherever any difficulty is encountered in interpreting any Vedic word recourse is taken to a few Pāṇinian *Sūtras* to explain the difficult word in any person, number, gender, and case to suit the desired interpretation. The most misused Pāṇinian *Sūtra* in this connection is *Vyatyayo bahulam* (III. 1.83-85) which in essence means that with regard to the use of conjugational signs the Vedic language shows various deviations from the norms followed in Classical Sanskrit.
With regard to the scope of this *Sūtra* Patañjali puts forward the view that all sorts of Vedic deviations from normal grammatical rules governing cases, numbers, genders, persons, tenses, conjugation etc, can be accounted for with the help of the said aphorism.[1] However, it must be noted that Patañjali has unduly stretched the scope of this *Sūtra* to comprehend within its ambit a vast number of peculiar Vedic forms which appear anomalous to the grammarians of later Sanskrit. That the authorities on Classical Sanskrit grammar were puzzled by the peculiarites of the Vedic language is proved by the fact that some of the examples cited in the *Mahābhāṣya* to illustrate the scope of the said *Sūtra* are neither apt nor appropriate. For instance, the *Mahābhāṣya* on the said *Sūtra* cites *dákṣiṇāyāḥ* of युक्ता मातासीद् धुरि दक्षिणायाः (*RV*. I. 164.9) as an example of case-deviation and explains it in the sense of a locative singular (*dakṣiṇāyām*). But neither Sāyaṇa nor modern scholars accept Patañjali's above explanation of *dákṣiṇāyāḥ* which has got no

1. *Mahābhāṣya* on P. III. 1. 85—"योगविभागः कर्तव्यः—'व्यत्ययः' । व्यत्ययो भवति स्यादीनामिति । आण्डा शुष्णस्य भेदति । भिनत्तीत्येवं प्राप्ते । स च न मरति । न म्रियत इति प्राप्ते……
सुप्तिङुपग्रहलिङ्गनराणां कालहलच्स्वरकर्तृयङां च ।
व्यत्ययमिच्छति शास्त्रकृदेषां सोऽपि च सिध्यति बाहुलकेन ॥"

sanction in the Vedic usage. Taking a cue from Patañjali's above explantion, the ancient Indian Vedic commentators have frequently used the said Pāṇinian *Sūtra* as a convenient device to attempt arbitrary interpretations of such Vedic words as do not conform to the normal rules of Pāṇinian Grammar; and some of such interpretations are entirely unfounded and contrary to the Vedic usage. For instance, the compound form *dāśa-rājñā* (*RV.* VI.II 83. 8) has been explained by Sāyaṇa as an instrumental plural form on account of *Vibhakti-Vyatyaya,* whereas elsewhere (*RV.* VIII. 33.5) he explains the same form as a locative singular. On the same pattern the nominative singular form *aktūḥ* (*RV.* I. 143 3) is interpreted by Sāyaṇa in the sense of an accusative singular (see p. 2r3. fn. 3). It is known to all the serious students of the Vedic language that the *Ṛṣis* follow definite rules of grammar and do not take such liberty with the language that any case may be employed in the sense of any other case.

An objective and thorough study of the Vedic language leads us to the conclusion that there is a definite system in the formation and employment of words in the Vedic language. And it is, therefore, erroneous to conjecture that any Vedic form can be used in any sense. The fundamental point of difference between the Vedic language and classical Sanskrit is that while the former is endowed with richness and variety of forms the latter is comparatively poorer in regard to the variety of compounds, tenses, moods, infinitives, gerunds, gerundives, and declensional as well as conjugational forms found in the *Vedas.* To a student of the Vedic language Classical Sanskrit appears to be an abridged recension of the former and hardly presents any new forms which are not met with in the earlier language. But to a student of Classical Sanskrit not conversant with the Vedic usage the language of the *Vedas* particularly that of the *Ṛgveda* appears to be quaint and unfamiliar, because the forms of the pluperfect, subjunctive, injunctive, various infinitives, gerunds and gerundives are never met with in the later language. Even some of the sounds, roots and nouns of the Vedic language are also not found in Classical Sanskrit. Certain nominal stems of the Vedic language ending in consonants are found to end in vowels in the later language and certain Vedic sounds have also undergone a change. For instance, the sound *bh* of the Vedic roots √*bhṛ* and √*grabh* has changed into *h* in the later language which possesses in their place the roots √*hṛ* √*grah.* The

grammarians of Classical Sanskrit noticed this transformation but offered the unhistorical explanation that the sound *h* of the roots √*hṛ* and √*grah* changes into *bh* in the language of the *Vedas*.[1]

Both the Vedic language and Classical Sanskrit could be understood better if their relationship is viewed in historical perspective; if the definite grammatical principles governing the Vedic language are clearly grasped; and if the old notions of anomalousness about peculiar Vedic forms are discarded. A systematic and historical study of the development of the Sanskrit language right from the *Ṛgveda* to Kālidāsa is a rewarding experience which affords an insight into the continuity as well as growth of this language and widens the intellectual horizon of the student.

1. Cf. *Siddhānta-Kaumudī* on p. III. 1. 84—
"हृग्रहोर्भश्छन्दसीति हस्य भः" ।

# A NOTE ON JINENDRABUDDHI'S CONTRIBUTION TO SANSKRIT GRAMMAR

SATYA VRAT SHASTRI

The growth of the Sanskrit literature owes not a little to the efforts of the Buddhists. Sanskrit grammar is no exception. We can easily identify here three prominent Buddhists : (i) Jinendrabuddhi, the author of the welknown gloss on the *Kāśikā*, the *Kāśikāvivaraṇapañjikā* or more popularly the *Nyāsa*, (ii) Śaraṇadeva, the author of the explanatory comment on the difficult (*durghaṭa*) *Sūtras* of Pāṇini, the *Durghaṭavṛtti*, and (iii) Puruṣottamadeva the author of the commentary on only the *laukika Sūtras* of the *Aṣṭādhyāyī*, the *Bhāṣāvṛtti*. Of all these three it is Jinendrabuddhi whose contribution to Sanskrit grammar stands at the highest. His *magnum opus*, the *Nyāsa* has won him well deserved laurels. It has been frequently and profusely quoted in subsequent grammatical literature. The celebrated poet Māgha has hallowed its memory by a reference to it in his *Mahākāvya* :

*anutsūtrapadanyāsā sadvṛttiḥ sannibandhanā |*
*śabdavidyeva no bhāti Rājanītir apaspaśā. ||*[1]

Even the other commentator of the *Kāśikā*, Haradatta Miśra, whose own contribution to Sanskrit grammar is not negligible and who has written a more voluminous gloss on the *Kāśikā* than the *Pañjikā*, relies heavily on his predecessor (Jinendrabuddhi), paragraphs after paragraph, from which work can easily be identified to have been taken and woven into his text by him with minor verbal changes here and there. Such being the place of Jinendrabuddhi in Sanskrit grammatical literature it would be worth while to discuss his contribution to Sanskrit grammmatical studies.

For one thing, the *Nyāsa* does not happily confine itself to the explanation of the cryptic *Kāśikā*. It goes further. It explains the *Sūtras* and discusses points debated in the *Mahābhāṣya* adding at places whatever is left out there. Occasionally it raises points which have not even been raised in the *Mahābhāṣya*. It is instances such as these which mark out the Nyāsakāra from an ordinary commentator of the *Kāśikā* to an independent thinker on Sanskrit grammar.

1. *Śiśupālavadha*, II. 112

The present paper is an attempt to pinpoint a couple of these instances.

Under the *Sūtra* : *tad adhīte tad veda* (4.2.59) the Nyāsakāra raises an interesting discussion with regard to the repetition of *tad* in the *Sūtra*. The Kāśikākāra had pointed out that the purpose of this repetition was to enjoin the *Taddhita* suffix in either of the two senses of 'to learn' and 'to know'. The Nyāsakāra points out that this cannot stand. Just as in the *Sūtra* : *tena dīvyati khanati jayati jitam* (4.4.2) it is the interpretation that the one *tena* should be connected with all the four senses simultaneously, similarly in the present instance too it is necessary that *tad* be connected with the two senses simultaneously which means that a word in the Accusative will come to have the *Taddhita* suffix in each of the senses of 'one who learns' and 'one who knows'. The Nyāsakāra's explanation here is that the *tad* has been repeated for the sake of the following *Sūtras* : *kratūkthādibhyaş thak* (4.2.60) and *vasantādibhyaş thak* (4.2.63) where *kratu* and *vasanta* signifying action and season respectively would have no connection with learning and would therefore have to be understood to be in the sense of learning a text connected with them (*tatsahacarite granthe syāt*). The idea of learning in such cases would be secondary. Now according to the maxim : Out of the primary and the secondary the rule would apply only in the primary (*gauṇamukhyayor mukhye kāryasampratyayaḥ*) the *Taddhita* suffix enjoined by the above *Sūtras* would apply in the primary sense of 'one who knows' only and not in the secondary one of 'one who learns.' The repetition of *tad* in the present *Sūtra* (which otherwise, as shown above, is redundant) would enjoin the *Taddhita* suffix *thak* in the sense of 'one who learns' too. That can well be the explanation for the repetition of *tad* in the *Sūtra*.

Under the *Sūtra* : *śi sarvanāmasthānam* (1.1.42) Jinendrabuddhi gives us the interesting information that the big term *Sarvanāmasthāna* had been in use among the earlier grammarians without any justification for its length. Pāṇini has adopted it in his grammar just to show the defectiveness of the earlier grammars and to avoid the charge on his grammar of being just a duplication of earlier grammars. It is only by pointing out the defects in earlier grammars that the writing of a new grammar can be justified.

Under the *Sūtra* : *mid aco' ntyāt paraḥ* (1.1.47) Jinendrabuddhi raises the point that *antyāt* in the *Sūtra* remains unqualified which would mean that a *mit* can come after any thing in the end. There

is no second *ac* in the *Sūtra* which may qualify it. To this his reply is that it is a usual practice to understand the second thing to be of the same variety when it is distinguished from the first. When it is said that among the cows the dark one yields better milk the idea is clear that the dark one too is a cow, not a goat nor a man. Similarly in the present instance when it is said that among the vowels the *mit* would come after the last one the implication is clear : the *mit* would come after the last *vowel* only.

Under this very *Sūtra* Jinendrabuddhi gives us a technical term in use among the older grammarians, *anuṣaṅga* for penultimate *n* : *nakārasyopadhāyā anuṣaṅga iti pūrvācāryaiḥ saṁjñā kṛtā.* The references to older terms such as the present one have obviously their own value for tracing the history and evolution of Sanskrit grammatical terminology.

Under the *Sūtra* : *aco' ntyādi ṭi* (1.1.64) Jinendrabuddhi raises the point that the very compound *antyādi* is indefensible for there is no *sāmarthya* in it as the one component of it, *antya,* is connected in sense with *acaḥ* outside the compound. To this Jinendrabuddhi's reply is that *antya* being a word indicative of relationship (*sambandhi-śabda*) can well be compounded with another word though it may be connected in sense with a word outside the compound. The practice with regard to the words of relationship is that they, requiring invariably as they do, another word for the completion of their sense (*nitya-sāpekṣa*) can well be compounded with another word ; they even imply the idea of the word outside the compound : *sambandhiśabdānāṁ nityasāpekṣatvena gamakatvāt sāpekṣatve' pi samāso bhavati.*

Under the *Sūtra* : *tasmād ity uttarasya* (1.1.67) Jinendrabuddhi raises a point : Why should *iti* in this *Sūtra* have been used when we could easily have its *anuvṛtti* from the preceding one (*tasminn iti nirdiṣṭe pūrvasya*) (1.1.66). To this the reply is that *iti* in this *Sūtra* has the sense of 'in this way'. It is used for the purpose of indicating that just as *iti* has its *anuvṛtti* into this *Sūtra* in the same way *nirdiṣṭa* too has its *anuvṛtti* here. There is yet another explanation for it too (*anyas tv āha*) which, however, is not acceptable to Jinendrabuddhi. The explanation is : The word *iti* is for the purpose of avoiding the dependence of the delimited (*avadhimat*) on the limit (*avadhi*) from which would follow the meaning that the process would take place to the one which immediately follows the limit which in the present instance is the word in the Ablative case as mentioned in the *Sūtra*

and not to the one which may follow that word. This indication according to this contention is necessary for in the absence of it the delimited (*avadhimat*) would remain unspecified : the sense of the *Sūtra* being that one *which follows* one word in the Ablative in the *Sūtra*, not necessarily *follows immediately*, *just follows*, it may even come after the word which follows. With the dependence of the delimited (*avadhimattantratā*) on the limit (*avadhi*) such a possibility would be obviated. And it is precisely for obviating such a possibility that we have it in this *Sūtra*. This view, as said earlier, is not acceptable to Nyāsakāra. According to him the popular connection (*lokataḥ*) would correlate the limit and the delimited. In the popular expression *tasmāc chrotriyād uttaro bhojyatām* it is a pupil immediately following (*avadhimat*) a particular one (*avadhi*) who is served meals and not the one following him. Hence there is little justification of the use of *iti* in the *Sūtra*. Nor does the Nyāsakāra subscribe to the view that *iti* is in this *Sūtra* for the purpose of avoiding *tasmāt* to be taken as such (*svarūpakathananirāsārthaḥ*) for he says there is no such case where *tasmāt* occurs in the *Sūtra* and *kārya* is required to be enjoined to *uttara*, the following one (*svarūpābhāvāt*). Even in *tasmāc chaso naḥ puṁsi* (6.1.103) where *tasmāt* actually occurs (*svarūpataḥ prayujyate*) there is no possibility of *śas* even occurring before *pūrvasavarṇadīrgha*. Hence no justification, for *iti* for *svarūpagrahaṇanirāsa*. It has justification, as said earlier, if it means in this way and indicates the carrying forward (*anuvṛtti*) of *nirdiṣṭe* from the preceding *Sūtra* in the same way as there is the carrying foward (*anuvṛtti*) of *iti* from it.

# संस्कृत-व्याकरण की शिक्षण-समस्याएँ

रघुवीर वेदालङ्कार

आज जबकि पाठशालाओं-गुरुकुलों-विद्यालयों-महाविद्यालयों तथा विश्वविद्यालयों में सर्वत्र संस्कृत का अध्ययन-अध्यापन हो रहा है तो यह सामयिक ही प्रतीत होता है कि संस्कृत के अध्येता उसके अध्ययन एवं अध्यापन के विषय में कुछ विचारविमर्श करें। समस्याएं किसी भी विषय के साथ उसी प्रकार अनुविद्ध हैं जैसे क्षुधा शरीर के साथ। इसी तथ्य के अनुसार संस्कृत-व्याकरण के शिक्षण की भी कुछ समस्याएं हैं जो समाधान की अपेक्षा रखती हैं।

वर्तमान में ऐसे अपेक्षित प्रयत्न नहीं हो रहे हैं जिनके द्वारा संस्कृत-व्याकरण के अध्ययन की समस्याओं पर विचार किया जा सके। यह संस्कृत अध्येताओं के प्रमाद, शैथिल्य अथवा संस्कृत के प्रति उनकी अरुचि एवं अनुत्साह को सूचित करता है।

संस्कृत व्याकरण के समान ही वेद-निरुक्त-दर्शन-ज्योतिष-ब्राह्मण-उपनिषद्-आयुर्वेद आदि के संदर्भ में भी संस्कृत-भाषा के अध्ययन की कुछ समस्याएं हो सकती हैं, हैं भी, किन्तु उन सभी का संस्कृत भाषा से उस रूप में सम्बन्ध नहीं है जिस रूप में व्याकरण का। इस में हेतु यह है कि दर्शन-ज्योतिष-ब्राह्मण आदि साहित्य की समस्याएं विषयगत हैं, भाषागत नहीं। यह सम्पूर्ण वाङ्मय अपने अपने विषय के प्रतिपादन के लिए निर्मित हुआ है, भाषा के लिए नहीं, जबकी व्याकरण का निर्माण भाषा के साधुत्व-असाधुत्व विवेचन के उद्देश्य से ही होता है, विषय प्रतिपादन के उद्देश्य से नहीं।

व्याकरण के सन्दर्भ में संस्कृत-भाषा के अध्ययन की समस्या विषयगत भी है तथा भाषागत भी। जैसाकि ऊपर कहा गया है कि संस्कृत-व्याकरण का मुख्य प्रयोजन भाषा के साधुत्व-असाधुत्व की विवेचना है। पतंजलि प्रोक्त "रक्षोहागम-लघ्वसन्देहाः प्रयोजनम्" का संकेत भी इसी ओर प्रतीत होता है। यह व्याकरण का भाषाविषयक प्रयोजन है। इसके साथ ही साथ दर्शन-ज्योतिष आदि की भांति व्याकरण विषय का प्रतिपादन भी करता है। विषय से मेरा अभिप्राय सिद्धान्त से है। व्याकरण के ये दार्शनिक सिद्धान्त महाभाष्य, वाक्यपदीय, वैयाकरण-भूषणसार आदि व्याकरण के अनेक दार्शनिक ग्रन्थों में सम्यक्तया निबद्ध है।

इन सिद्धान्तों के विषय में भी कुछ ऊहापोह-नवीन कल्पनाएं-समस्याएं सम्भावित हैं किन्तु वर्तमान युग में संस्कृत-व्याकरण की समस्या मुख्य रूप में भाषागत है विषयगत नहीं।

संस्कृत-भाषा का मूलभूत आधार संस्कृत-व्याकरण ही है, इसमें किसी विप्रतिपत्ति का अवकाश नहीं है। यदि हम एक असम्भावित भयंकर कल्पना करें कि संसार का सम्पूर्ण साहित्य नष्ट हो जाए, हमें संस्कृत साहित्य दुर्लभ हो जाए, केवल संस्कृत व्याकरण शेष रहे, तो पुनरपि हम उस व्याकरण के आधार पर नवीन साहित्य के निर्माण में समर्थ हो सकेंगे। यह क्षमता केवल संस्कृत-व्याकरण में है अन्य व्याकरणों में नहीं। संस्कृत-व्याकरण में ही यह क्षमता है, संस्कृत-वाङ्मय के अन्य किसी अंग में भी नहीं है। व्याकरण के इसी महत्त्व के कारण मनीषियों ने व्याकरण की मुख से उपमा दी है। मुख से यहां पर अभिप्राय 'मुखमिव मुख्यम्' से है। यदि एक शास्त्रपुरुष की कल्पना की जाए तो वेद उसका आत्मा है। दर्शन मस्तिष्क है। साहित्य इसके ललित अंग है। व्याकरण मुख है जिसके माध्यम से वह शास्त्रपुरुष बोलता है।

इतना मुख्य होते हुए भी व्याकरण के अध्ययन-अध्यापन की कोई व्यावहारिक लाभप्रद पद्धति हमारे सामने नहीं है जिस कारण इसके अध्येता एवं अध्यापक दोनों को ही कठिनाई का सामना करना पड़ रहा है। उनके सामने कुछ समस्याएं हैं जो वर्तमान युग में समाधान की अपेक्षा रखती है इस समय व्याकरण के अध्ययन-अध्यापन की जो जो पद्धतियां प्रचलित है उनमें से दो मुख्य है। एक प्राचीन पद्धति है जिसके अनुसार प्रत्येक विषय में पृथक् पृथक् शास्त्री तथा आचार्य आदि परीक्षाएं होती है। दूसरी नवीन पद्धति है जिसके अन्तर्गत बी० ए०-एम० ए० के साथ साथ व्याकरण विषयक विभिन्न ग्रन्थों के कुछ प्रकरणों को पाठ्यक्रम में निर्धारित करके उनका अध्यापन कराया जाता है। अधिकतर विश्वविद्यालयों में यही पद्धति प्रचलित है। प्राचीन पद्धति के भी दो भेद हैं। एक के अनुसार वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यायों जैसे संस्कृतनिष्ठ विश्वविद्यालयों द्वारा प्राचीन एवं अर्वाचीन व्याकरण का अध्ययन कराया जाता है। इसके अतिरिक्त दूसरे प्रकारानुसार नवीन व्याकरण का सर्वथा बहिष्कार करके आर्षपाठ विधि के नाम पर मुख्यतः अष्टाध्यायी-काशिका तथा महाभाष्य-धातुपाठ आदि पाणिनीय ग्रन्थों का अध्ययन कराया जाता है। ये सभी पद्धतियां सदोष हैं तथा अध्येता को व्याकरण की सुस्पष्ट दिशा प्रदान करने में सर्वथा अक्षम है। इनमें से सबसे अधिक दोषपूर्ण आधुनिक विश्वविद्यालयीय नवीन पद्धति ही है। उपमा के रूप में यदि हम कहना चाहें तो यह विधि उसी विधि के समान है जिसके द्वारा सम्पूर्ण वृक्ष का अध्ययन करने की अपेक्षा उसके कुछ पत्तों का स्पर्श करके तथा कुछ का केवल अवलोकन करके ही सन्तुष्ट हो लिया जाए। इन विधियों में तृतीय विधि अर्थात् आर्ष-प्रणाली

कुछ युक्तियुक्त है जिसके अन्तर्गत **अष्टाध्यायी-काशिका-महाभाष्य** आदि ग्रन्थों का आदि से अन्त तक अध्ययन कराया जाता है किन्तु आजकल जिस रूप में यह विधि प्रचलित है उससे इसकी निर्दोषता भी निर्भ्रान्त नहीं है। इसमें एक कठिनाई तो यह है कि सर्वत्र **काशिका** तथा **महाभाष्य** के रहस्य को हृदयंगम करके छात्रों को उसका अध्यापन करा सकने वाले शब्द निष्णात व्यक्ति सर्वसुलभ नहीं हैं। फलस्वरूप नये नये अध्यापकों द्वारा इन गम्भीर ग्रन्थों का पारायण सा ही कराया जाता है। इनको हस्तामलकवत् प्रत्यक्ष नहीं किया जाता। दूसरे नवीन व्याकरण ग्रन्थों की ओर ध्यान न देकर प्राचीनता के नाम पर केवल इन ग्रन्थों से ही सन्तुष्ट रहकर इस पद्धति के अध्येता की वही स्थिति है जैसी नवीनता के नाम पर वृक्ष की शाखाओं तथा पत्तियों की उपेक्षा करके वृक्ष के मूल से चिपटे रहने वाले व्यक्ति की होती है। यद्यपि नवीन ग्रन्थों में शब्द-जंजाल बहुत है किन्तु उनकी सर्वथा उपेक्षा भी नहीं की जा सकती है।

**सिद्धान्तकौमुदी** की विधि प्रयोगानुसारिणी है, सूत्रानुसारिणी नहीं। व्याकरण-सूत्र स्वयं व्याकरण के नियम हैं। यह विधि नियमात्मिका नहीं है। जबकि **अष्टाध्यायी** की विधि प्रयोगात्मिका नहीं, नियमात्मिका है। उदाहरण के रूप में इस तथ्य को इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है कि सभी देशों में सर्वत्र राजपथ पर चलने वालों के लिए नियम बना दिया गया बायें न घूमें। यह स्वल्प सा सूत्र समस्त विश्व भर में ओतप्रोत है जहां भी हमारे घूमने का अवसर आता है वहीं पर यह नियम हमारे मस्तिष्क में रहता है—बायें घूमना मना है। फलतः हम दायें घूमते हैं तथा यह नियम हमारे अभ्यास में आ जाता है। इसके विपरीत यदि इस नियम की व्यापकता पर दृष्टिपात न किया जाए तो जहां जहां भी घुमाव आयेगा वहीं वहीं हमें लिखना पड़ेगा—बायें घूमना मना है। इस प्रकार अपनी व्यापकता को छोड़कर यह नियम प्रयोगानुसारी बन जायेगा। व्याकरण के क्षेत्र में भी यही हो रहा है। पाणिनि ने व्याकरण के नियम बनाये थे कि जिससे हम उन नियमों से सम्बन्धित सभी प्रयोगों को सिद्ध कर सकें। किन्तु इस विधि को छोड़कर हमने सूत्रों को प्रयोगानुसारी बना दिया जबकि प्रयोग सूत्रानुसारी होने चाहिए थे। उदाहरणार्थ **आद्गुणः** सूत्र नियम बनाता है कि अवर्ण से परे अच् रहने पर गुण हो जाए। अब उक्त स्थिति धातु में, प्रातिपदिक में कहीं भी दिखलायी देती है तो हमें गुण कर देना चाहिए। चाहे वह स्थिति सूर्योदय जैसे सुबन्त रूपों में हो या भवेत् इत्यादि तिङन्तों में हो। होना तो यह चाहिए कि **सिचि-वृद्धिपरस्मै पदेषु** (७.२.२) कहते ही इस सूत्र से सम्बन्धित सभी धातुओं के प्रयोगों को इसी सूत्र के साथ उद्धृत कर देना चाहिए, किन्तु ऐसा न करके हम उन उन धातुओं के सन्दर्भ में इस सूत्र को उद्धृत करते है। **अष्टाध्यायी** के अध्येता भी **अष्टाध्यायी** के अध्ययन में तो इस विधि का थोड़ा बहुत आश्रय लेते है किन्तु धातु-पाठ के अध्ययन में वे भी इस विधि का सर्वथा परित्याग करके प्रक्रिया विधि को

ही अपनाते हैं। आजकल सभी तिङन्त तथा सुबन्त रूपों की सूत्रानुसारिणी सिद्धि करने वाले विद्वान् हैं भी दुर्लभ प्रायः।

सिद्धान्तकौमुदी आदि नवीन ग्रन्थों के अध्येता को कई प्रकार की कठिनाइयों का सामना करना पड़ता है। सूत्रों की पूर्वापरता का ज्ञान उसे होता ही नहीं है। फलतः सूत्रानुवृत्ति के ज्ञान के अभाव में उसे सूत्रार्थ रटना पड़ता है साथ ही सूत्रानुवृत्ति भी। **असिद्धवदत्राभात्** (६.४.२२) **अत्र लोपोऽभ्यासस्य** (७.४.५८) **पूर्वत्रासिद्धम्** (८.२.१) आदि कुछ सूत्रों के विषय में तो यह कठिनाई और भी बढ़ जाती है। प्रकरण के अभाव में 'अत्र' एवं 'पूर्वत्र' शब्दों के क्षेत्र का ज्ञान छात्र को होता ही नहीं है। यहां तक कि सिद्धान्तकौमुदी में दिये गये सूत्रार्थों से भी स्थिति स्पष्ट नहीं होती है। अत्र लोपो० का अर्थ सि० कौ० में लिखा है—**सनि मीमा० इत्यारभ्य यदुक्तं तत्राभ्यासस्य लोपः स्यात्।** इस अर्थ की स्पष्टता अध्येता को तब तक कदापि नहीं हो सकती जब तक कि वह अष्टाध्यायी में ही उस प्रकरण को प्रत्यक्ष नहीं देख लेगा। इस प्रकार यह असन्दिग्ध है कि यह नवीन व्याकरण प्रक्रिया कुछ कठिनाइयों को भी अपने साथ लिए हुए है।

आधुनिक विश्वविद्यालयों तथा महाविद्यालयों में जिस प्रकार संस्कृत व्याकरण का अध्ययन अध्यापन होता है वह सर्वथा दोषपूर्ण एवं संशोधनीय है। प्रायः विश्वविद्यालय द्वारा स्नातक तथा स्नातकोत्तर के पाठ्यक्रम में व्याकरण विषयक ग्रन्थों के कुछ प्रकरणों को निर्धारित करके व्याकरण के अध्यापन की पूर्णता मान ली जाती है किन्तु यह समझना उसी प्रकार भ्रमपूर्ण है जैसे सम्पूर्ण वृक्ष का अध्ययन करने के स्थान पर उसके कुछ पत्तों का स्पर्श कर लिया जाए तथा कुछ पत्तों का केवल अवलोकन करके ही सन्तुष्ट हो लिया जाए। काशिका के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद का अध्ययन करके छात्र काशिका के हृदय से परिचित हो सकेगा, यह उसी प्रकार उपहासास्पद है जैसे कि मनुष्य की एक अंगुली का स्पर्श करके मनुष्य के सम्पूर्ण शरीर की जानकारी का दावा करना। इसी प्रकार महाभाष्य के प्रथम आह्निक मात्र का अध्ययन करके छात्र भाष्य के रहस्य को हृदयंगम कर पायेगा, इसमें भी सन्देह है। किन्तु अधिकांश विश्वविद्यालयों में स्नातकोत्तर पाठ्यक्रम में उक्त भाग ही नियत रहता है।

जैसा कि संस्कृत व्याकरण के दो पक्ष हैं—प्रक्रिया तथा दार्शनिक पक्ष। पाठ्यक्रम के अनुसार स्नातकोत्तर विद्यार्थी को इन दोनों पक्षों का ही अध्ययन करना पड़ता है किन्तु विषय की जटिलता तथा अपनी न्यूनता के कारण वह इनमें से किसी एक भी पक्ष को हस्तगत नहीं कर पाता है। यह आश्चर्यजनक ही प्रतीत होता है कि स्नातकोत्तर विद्यार्थी को एक ओर राम, हरि तथा भवति, भवतः की सिद्धि सिखलायी जाती है तो दूसरी ओर इसके साथ ही वाक्यपदीय, **वैयाकरण-**

भूषणसार, स्फोट-सिद्धि जैसे दुरुह दार्शनिक ग्रन्थों का अध्ययन कराया जाता है। छात्र को यह बिल्कुल ही असंगत सा प्रतीत होता है। अतः वह इन दार्शनिक ग्रन्थों का अध्ययन परीक्षा में उत्तीर्ण होने के लिए अंक प्राप्त करने की दृष्टि से ही करता है, रुचिपूर्वक विषयावगाहन की दृष्टि से नहीं। यही कारण है कि समय समय पर विश्वविद्यालयों को अपने पाठ्यक्रम में परिवर्तन करना पड़ता है। जैसाकि दिल्ली विश्वविद्यालय को भी २-३ वर्ष तक **वैयाकरणभूषणसार** के 'धात्वर्थनिर्णय' को एम० ए० में निर्धारित करके पुनः उसे हटाना पड़ा। उसका अध्ययन करते समय छात्र **ओदनविक्लित्ति** तथा **पश्य मृगो धावति** के चक्कर में ही पड़ा रहता था जिसकी कोई व्यावहारिक उपयोगिता नहीं है।

एम० ए० के पाठ्यक्रम का निर्धारण करते समय हमें विद्यार्थी के बी० ए० के स्तर का भी ध्यान रखना चाहिए। बी० ए० पास एवं आनर्स दोनों को ही एम० ए० में प्रविष्ट होने की सुविधा है। दोनों प्रकार के विद्यार्थी ही एम० ए० के अन्तिम वर्ष में व्याकरण को अपना विशेष विषय चुन लेते हैं किन्तु दोनों के स्तर में भेद है। आनर्स का छात्र बी० ए० तक व्याकरण के कुछ भाग का अध्ययन कर लेता है अतः उसे एम० ए० में व्याकरण अध्ययन में सुविधा रहती है किन्तु बी० ए० पास छात्र को, पूर्ण आधार न होने के कारण एम० ए० में अतीव कठिनाई का सामना करना पड़ता है।

संस्कृत-व्याकरण के ग्रन्थों की अपनी एक शृंखला है। पाठ्यक्रम का निर्धारण करते समय हमें इस सम्पूर्ण शृंखला को दृष्टि में रखना ही होगा। यदि हम ऐसा नहीं करेंगे तो वह संस्कृत-व्याकरण के अध्यापन के प्रति न्याय नहीं होगा। संस्कृत साहित्य में यह सम्भव है कि उन ही काव्य-नाटक विषयक ग्रन्थों को बी० ए० में भी निर्धारित कर सकते हैं तथा एम० ए० में भी। **उत्तररामचरित**, **कादम्बरी** आदि ग्रन्थ अनेक विश्वविद्यालयों में एम० ए० में निर्धारित हैं तो गुरुकुल कांगड़ी आदि कुछ विश्वविद्यालयों में बी० ए० में ही ये ग्रन्थ निर्धारित हैं। इस निर्धारण से साहित्य के क्षेत्र में कोई विशेष अन्तर नहीं पड़ता किन्तु जहाँ तक व्याकरण का सम्बन्ध है, उसके विषय में ऐसा सम्भव नहीं है। एम० ए० के विद्यार्थी को यदि लघुकौमुदी के द्वारा **भवति, पचति** की सिद्धि तथा **राम, हरि** के रूप सिखलाये जाते हैं तो यह न केवल उस छात्र के प्रति प्रवंचना मात्र है अपितु व्याकरण के साथ अन्याय है तथा एम० ए० के पाठ्यक्रम के साथ उपहास। इसी प्रकार यदि बी० ए० के विद्यार्थी को व्याकरण विषयक **महाभाष्य, वाक्यपदीय** जैसे दार्शनिक ग्रन्थों का अध्यापन कराना भी युक्तियुक्त नहीं है तो उसे बी० ए० उत्तीर्ण करने तक समस्त रूप सिद्धि की दृष्टि से पारंगत न बना देना भी पाठ्यक्रम की न्यूनता है। यह न्यूनता प्रायः सभी विश्वविद्यालयों के पाठ्यक्रम में है।

इन्हीं न्यूनताओं के कारण स्थिति यह है कि बी०ए० संस्कृत आनर्स करने पर भी छात्रों को अच्छे स्तर की संस्कृत में दश वाक्य भी शुद्ध लिखने तथा

बोलने नहीं आते। वेद तथा साहित्य के ग्रन्थों में व्याकरण विषयक टिप्पणियों को वे तोते की तरह घोट कर ही स्मरण रखते हैं, ज्ञानपूर्वक नहीं।

संस्कृत-व्याकरण के अध्यापन में एक और गम्भीर समस्या है जो हमारा ध्यान अपनी ओर आकृष्ट करती है। यह समस्या न केवल स्नातकोत्तर पाठ्यक्रम से ही सम्बन्धित है अपितु बी० ए०, एम० ए० तथा शास्त्री-आचार्य आदि सभी पाठ्यक्रमों से सम्बन्धित है। समस्या इस प्रकार है कि संस्कृत-व्याकरण का अध्ययन करते समय न जाने कितने ऐसे निरर्थक उदाहरण रटने पड़ते हैं जिनका प्रयोग न कहीं साहित्यिक ग्रन्थों में प्राप्त होता है तथा न उनका प्रयोग हम स्वयं ही अपने व्यवहार में कर पाते हैं। व्याकरण के मुख्यतः दो प्रयोजन हैं—(१) प्रयुक्त शब्दों के साधुत्व-असाधुत्व का विवेचन तथा (२) प्रयोग के लिए नवीन शब्दनिर्माण करना। जिस शब्द को हम न तो साहित्य में प्रयुक्त पाते हैं तथा न स्वयं उसका प्रयोग हमें करना है, तो ऐसे शब्द को रटने तथा उसकी सिद्धि करने से क्या लाभ? तत्पुरुष समास के प्रसंग में जहिजोडः, जहिस्तम्बः आदि उदाहरण इसी प्रकार के हैं। इसी प्रकार सि० कौ० का सन्धि-प्रकरण प्रारम्भ करते ही इको यणचि सूत्र के उदाहरण में सुद्ध्युपास्यः उदाहरण दिया जाता है। शब्द की सिद्धि तो दूर रही पहले तो छात्र को सुधी तथा उपास्यः इन दोनों शब्दों का अर्थ ही समझना पड़ता है। क्या इसके स्थान पर भवत्यत्र, गच्छाम्यहम् आदि व्यावहारिक और सरल उदाहरण नहीं दिये जा सकते जिनका कि कभी न कभी प्रयोग भी करना पड़ता है। ढ्लोपे पूर्वस्य० सूत्र का उदाहरण पुनारमते दिया जाता है। सि० कौ० (६.३.१११) पढ़ते समय इस सूत्र के इस उदाहरण को तो छात्र स्मरण कर लेता है किन्तु वही छात्र अन्तर्+राष्ट्रिय में इस नियम की अवहेलना करके इसे अन्ताःराष्ट्रीय न लिखकर अन्तर्राष्ट्रिय ही लिखता है। यह सब व्याकरण को व्यावहारिकता से दूर रखने का परिणाम है। इसी प्रकार खट्वर्श्यः, तवर्श्यः, तवल्कारः, खट्वेहते, ब्रह्मोढका, गङ्गैढका आदि अनेक ऐसे निरर्थक उदाहरण छात्र को रटने पड़ते हैं जिनकी व्यावहारिकता की दृष्टि से कोई उपयोगिता नहीं है। इनके स्थान पर ब्रह्मर्षिः, सप्तर्षिः तवेदम्, ममेदम्, आदि उदाहरण दिये जा सकते हैं जो प्रयोगार्ह हैं। डः सि धुट् (८।३।२९) का उदाहरण मधुलिट् साये, इव लिट् साये, नपरे नः (८.३.२७) का उदाहरण किं ह्नुते, हे मपरे वा (८।३।२६) पर कथं ह्मलयति आदि उदाहरण इसी कोटि के हैं जो सर्वथा अव्यवहार्य हैं। इनके स्थान पर साहित्य में प्रयुक्त अच्छे उदाहरण देने चाहिएँ। यदि साहित्य में इन सूत्रों के उदाहरणों का अभाव है तो फिर इन सूत्रों के अध्ययन का भी बहिष्कार कर देना चाहिये। सर्वथा अप्रचलित अव्यावहारिक उदाहरणों को छात्र को परीक्षा की दृष्टि से रटवाकर उसके मस्तिष्क पर भार बना देना उसी प्रकार है जैसे किसी के सिर पर बड़े बड़े पाषाणों का गट्ठर बांध कर रख देना।

उदाहरणों के क्षेत्र में दूसरी समस्या है कि संस्कृत-व्याकरण के अनेक उदाहरण परम्परागत है तथा अर्थ की दृष्टि से किसी न किसी विशेष तथ्य को समाविष्ट किये हुए है। इनमें से अनेक उदाहरण किसी कथा अथवा इतिहास से सम्बन्धित हैं किन्तु व्याकरण का अध्यापन कराते समय उदाहरण मे निहित उसके कथा इतिहास अथवा अन्य विशेषण का उद्घाटन न करके केवल शब्द-सिद्धि करना ही मुख्य प्रयोजन समझ लिया जाता है । ऐसा करने से जहां उस उदाहरण में निहित इतिहास के ज्ञान से छात्र वंचित रह जाता है वहाँ उसे उस उदाहरण को रटने में भी व्यर्थ का प्रयास करना पड़ता है। उदाहरण के रूप में **ईदूदेद्द्विवचनं प्रगृह्यम्** (१.१.११) सूत्र पर काशिका में—**ईदादीनां प्रगृह्यत्वे मणीवादीनां प्रतिषेधो** वक्तव्यः वार्तिक का उदाहरण—**मणीवोष्ट्रस्य लम्बेते प्रियौ वत्सतरौ मम** यह श्लोक दिया है। किन्तु यदि अध्येता इस उदाहरण के इतिहास में नही जाता है तो उसके लिए यह उदाहरण निष्प्रयोजन है। यह उदाहरण **महाभारत** मे उद्धृत एक कथा को अन्तर्निहित किये हुए है। इसी प्रकार समास प्रकरण मे **पञ्चगङ्गम्** **द्वियमुनम्**, **सप्तगोदावरम्** उदाहरण दिये गये है किन्तु व्याकरण का प्रत्येक अध्येता इस तथ्य के अन्वेषण की चेष्टा नही करता कि दो यमुना, पाँच गंगा तथा सात गोदावरी कहाँ पर हैं। बद्रीनाथ की यात्रा करते समय मार्ग में रुद्रप्रयाग, विष्णु-प्रयाग, देवप्रयाग, आदि पांच स्थान पड़ते है। प्रयाग का अर्थ है—**प्रकर्षेण यजनं—सङ्गतिकरणं यत्र**। इन प्रयागों में गंगा की विभिन्न दिशाओ से आने वाली दो धाराओं का संगम होता है इसी लिए उन उन संगम स्थानों को प्रयाग कहा गया है। इसी के आधार पर गंगा की संख्या पाच बतलायी गयी है। इलाहाबाद के लिए 'प्रयाग' शब्द इसी कारण से प्रसिद्ध है। ये उदाहरण केवल दिग्दर्शन मात्र हैं । वर्तमान प्रणाली मे सभी उदाहरण बिना अर्थ को समझे भार रूप में सहने पड़ते है।

संस्कृत व्याकरण के क्षेत्र में उदाहरणों की समस्या के समान ही एक अन्य गम्भीर किन्तु सामयिक समस्या और भी है तथा अध्यापन की समस्याओं पर विचार करते समय उसकी उपेक्षा भी नहीं की जा सकती। इस समस्या को विद्वज्जन के समक्ष प्रस्तुत करना मैं अपना कर्तव्य समझता हूँ।

पाणिनीय सूत्रों की रचना अतीव बुद्धिमत्ता एवं वैज्ञानिक रीति पर आधारित है, इसमें दो मत नही हो सकते। ये सूत्र तात्कालिक सम्पूर्ण लौकिक साहित्य एवं अधिकांश वैदिक साहित्य से सम्बन्धित हैं। नियम है कि व्याकरण समयानुसार परिवर्तित होता है तथा भाषा का अनुगमन एवं नियमन करता है। पाणिनि का युग आज स्मृति मात्र है। संस्कृत भाषा आज शिष्ट-भाषा अथवा जन-भाषा नही रही। उसमें नूतन साहित्यसर्जन अवरुद्ध हो गया तथा जो अवशिष्ट साहित्य हमारे पास विद्यमान है उसका ज्ञान प्राप्त करना हमारा उद्देश्य रह

गया है । ऐसी स्थिति में इस सत्य को स्वीकार कर ही लेना चाहिए कि पाणिनि के समस्त सूत्र इस युग में वर्तमान साहित्य के लिए उपयोगी नहीं हैं । इस समस्या का दूसरा पक्ष यह भी है कि आज वह युग समाप्त हो गया जब पतंजलि आदि महर्षियों के प्रधानं च षट्स्वङ्गेषु व्याकरणम् आदि वचनों पर श्रद्धा रखकर छात्र एवं अध्यापक व्याकरण को ही सर्वप्रमुख मानकर उसका अध्ययन करते थे । आज उपाधि युग है तथा छात्र शास्त्र-परायण नहीं अपितु परीक्षा परायण हैं । ऐसी स्थिति में यह सोचना कि छात्र अन्य विषयों के भार को वहन करता हुआ भी वर्तमान युग की दृष्टि से अधिकांश में अनुपयोगी पाणिनीय व्याकरण के सम्पूर्ण कलेवर को धारण कर सकेगा, दुराशामात्र होगी । मैं भगवान् पाणिनि का व्याकरण-निर्माण के क्षेत्र में, उतना ही आदर करता हूं जितना कि सृष्टि-निर्माण के विषय में परमेश्वर का । मैं महर्षि पतंजलि के इस वचन का भी हृदय से समर्थक हूँ—आचार्यः प्राङ्मुख उपविश्य महता प्रयत्नेन सूत्राणि प्रणयति स्म । तत्राशक्यं वर्णेनाप्यनर्थकेन भवितुम् । किं पुनरियता सूत्रेण । पुनरपि मैं यह कहने में संकोच नहीं करूंगा कि पाणिनि का लगभग एक तिहाई व्याकरण वर्तमान युग की दृष्टि से सर्वथा अनुपयोगी है । यदि उन सूत्रों का अध्ययन न किया जाए तो पुनरपि व्यावहारिक व्याकरण का ज्ञान होना सम्भव है । उदाहरणार्थ—न सुब्रह्मण्यायां स्वरितस्य तूदात्तः (१.२.३७), देवब्रह्मणो रनुदात्तः (१.२.३८), फल्गुनीप्रोष्ठपदानां च नक्षत्रे (१.२.६०) छन्दसि पुनर्वस्वोरेकवचनम् (१.२.६१), विशाखयोश्च (१.२.६२), वृन्दारकनागकुञ्जरैः पूज्यमानम् (२.१.६२) आदि स्वर-समास तथा एकवत्-प्रकरण के, पुष्यसिद्ध्यौ नक्षत्रे (३.१.११६) विपूयविनीयजित्या मुञ्जकल्कहलिषु (३.१.११७), उदङ्कोऽनुदके ३.३.१२३), जालमानायः (३.३.१२४), आदि निपातन तथा कौरव्यमाण्डूकाभ्यां च (४.१.१९), पूतक्रतोरै च (४.१.३६) पाराशर्यशिलालिभ्यां भिक्षुनटसूत्रयोः (४.१.११०) आदि तद्धित एवं अंगत विषयक—मालादीनां च (६.२.८८) प्रत्यभिवादेऽशूद्रे (८.२.२३) आदि स्वर विषयक अनेक ऐसे सूत्र हैं जिनका व्यावहारिक दृष्टि से आज कोई उपयोग नहीं है । षष्ठ अध्याय के द्वितीय पाद का स्वर विषयक अधिकांश भाग इसी कोटि का है ।

सूत्रों के समान ही पाणिनीय धातुओं का भी अधिकांश भाग ऐसा है जिसकी व्यावहारिक जीवन में कोई उपयोगिता नहीं है । किन्तु उसके पाठ्यक्रम में निर्धारित होने के कारण सभी धातुओं की रूप-सिद्धि करनी पड़ती है । यह अतीव श्रमसाध्य किन्तु अनुपयोगी कार्य है । एम० ए० उत्तरार्ध में प्रक्रिया सहित सम्पूर्ण सिद्धान्त-कौमुदी नियत है । छात्र को दश गणों एवं सभी प्रक्रियाओं के धातु रूपों की

सिद्धि करनी पड़ती है। वह सम्पूर्ण वर्ष इनमें उसी प्रकार उलझा रहता है जैसे कोई व्यक्ति किसी को असंख्य, असम्बद्ध नाम लिखकर एक वण्डल दे दे तथा कह दे कि इन नामों को अलग अलग चिटों पर लिखकर इनका विश्लेषण कर दीजिए। फलतः वह व्यक्ति उनमें ही उलझा रहेगा तथा अपने से सम्बन्धित मुख्य मुख्य नामों को भी स्मरण नहीं रख सकेगा। इसी प्रकार अनावश्यक धातु रूपों की सिद्धि करते करते अति आवश्यक एवं उपयोगी धातुओं पर भी छात्र एवं अध्यापक विशेष यत्न नही कर पाते हैं। इसमें दूसरी कठिनता यह भी है कि सभी धातुओं के सभी लकारों में रूप भी तो सि० कौ० आदि ग्रन्थों में नहीं दिये हुए हैं। किसी के एक लकार मे है किसी के दो-तीन लकारो में। णिच् प्रक्रिया में धातुओं का लुङ्-लकार का एक-एक रूप दिया हुआ है। सन् प्रकरण में लट् लकार का एक-एक रूप दिया हुआ है। उन उन रूपों की सिद्धि करने से छात्र धातु के अन्य लकारों के रूपों की सिद्धि कर लेगा, यह असम्भव है। जिस **सिद्धान्तकौमुदी** का पूरे दो वर्ष में भी विधिवत् अध्ययन असम्भव है, छात्र को वही छह महीने मे समाप्त करनी पड़ती है। फलतः छात्र एवं अध्यापक दोनों को वही कार्य करना पड़ता है जैसे कोई विश्लेषणकर्त्ता असंख्य फूलों से भरे किसी उद्यान में फूलों के विश्लेषण के लिए प्रविष्ट हो जाए एवं उस पर प्रतिवन्ध लगा दिया जाए कि विश्लेषण करना भी सभी फूलों का है तथा करना भी २-४ घण्टे के सीमित समय में ही है। ऐसी स्थिति में वह यही कहेगा—**न सपदि परिमोक्तुं नैव शक्नोमि हातुम्।**

पाणिनि का **धातुपाठ** इतना सशक्त है कि लगभग दो हजार धातुओं में ही उन्होंने प्रायः सभी भावों-क्रियाओं को समाहित कर लिया है। उनके सभी धातुओं के सभी लकारों में रूप चलाये जाएं तो सभी क्रियाओं एवं भावों की अभिव्यक्ति धातुओं से ही हो जायेगी। उनके लिए कृदन्त तथा सुबन्त रूपों का आश्रय नहीं लेना पड़ेगा। **स उद्यमं करोति** को पाणिनीय धातु के अनुसार **सोऽडति** तथा **सः प्रमादं करोति** को **स योछति** कहेंगे। इसी प्रकार अन्य धातुओं के रूप भी संभव है किन्तु **स योछति** आदि तिङन्तो का प्रयोग कोई भी नहीं करता। साहित्य में भी इस प्रकार के प्रयोग प्रायः नही है तो फिर इन धातुओं की रूप-सिद्धि का क्या प्रयोजन है? इसी प्रकार अनेक ऐसे अप्रसिद्ध धातु भी **धातुपाठ** में पठित है जिनका प्रयोग न हमें स्वयं करना पड़ता है तथा साहित्यिक ग्रन्थों में भी उनके प्रयोग विरल हैं यथा—**रगे शंकायाम्, शमो दर्शने, रट परिभाषणे, वल्भ भोजने, पुट्ट क्षुट्ट अल्पीभावे, डिप क्षेपे, छुप स्पर्शे, पिश गतौ, तुक्षु शब्दे, भिद्ध उत्क्लेशे, चते चदे याचने, लट् कांक्षायाम्, तट उच्छ्राये, षट अवयवे, विट शब्दे, तेज पालने,** आदि सम्पूर्ण **धातुपाठ** के लगभग आधे धातु अव्यवहृत एवं अव्यवहार्य हैं। इनके अध्ययन-अध्यापन का वर्तमान युग में कोई महत्त्व नही है।

यहाँ पर कोई व्यक्ति कह सकता है—महान् हि एष शब्दस्य प्रयोगविषयः। उपलब्धौ यत्नः क्रियताम्। उनके लिए यही नम्र प्रतिवचन है—किं तेन निरर्थकेन यत्नेन योऽस्त्यव्यवहार्यः।

इसके अतिरिक्त पाणिनि ने तात्कालिक उपलब्ध साहित्य के अनुशीलन के आधार पर एक ही अर्थ में अनेक धातु पढ़े हैं। किन्तु वर्तमान में उन उन अर्थों में उन सभी धातुओं का प्रयोग न होकर विशेष धातु ही प्रयुक्त होते हैं। यथा दिवादिगण में ही √जृ तथा √झृरी दो धातु वयोहानौ के अर्थ में पठित हैं किन्तु प्रयोग √जृ का ही होता है। √झृरी का नहीं। इसी प्रकार षप्र हसने, फले हसने, षस, वस्ति स्वप्ने, श्रिवु, श्लिषु प्रुषु प्लुषु दाहे, जिषु विषु मिषु सेचने, आदि अनेक धातु एक ही अर्थ में पठित हैं। गत्यर्थक तथा शब्दविषयक धातुओं का तो पाणिनि के पास मानो भण्डार ही है। इन दोनों अर्थों में ऐसे धातु भी पठित हैं जिनका प्रयोग दुर्लभप्राय है यथा—मेषृ, रेषृ, लेषृ, गतौ, हेषृ घेषृ च। इसी प्रकार शब्द विषय में अनेक धातु पठित हैं। यद्यपि इन धातुओं के अर्थों में कहीं कहीं सूक्ष्म भेद है किन्तु सामान्यतः उसको दृष्टि में नहीं रखा जाता है। छात्र को एक ही अर्थ के लिए इतने धातुओं के रूप सिखाने आज के युग में आवश्यक प्रतीत नहीं होते हैं।

इस प्रकार उपयोगिता की दृष्टि से विश्लेषण करें तो वर्तमान परिस्थिति में पाणिनि के धातुपाठ का भी लगभग दो तिहाई भाग ऐसा है जिसे यदि पाठ्य-क्रम का विषय न बनाया जाए तो भी कोई क्षति नहीं होगी। शब्दशास्त्र की अनन्तता का वर्तमान युग में श्रम एवं समय की न्यूनता के कारण अधिगत न कर सकने के कारण हमें यत् सारभूतं तदुपासनीयम् का अनुयायी होना ही पड़ेगा।

लौकिक व्याकरण के समान ही समस्या वैदिक व्याकरण की भी है। प्रायः सभी विश्वविद्यालयों ने अपने पाठ्यक्रम को सर्वग्राही बनाने की दृष्टि से वैदिक व्याकरण को भी स्नातक तथा स्नातकोत्तर के पाठ्यक्रम का अनिवार्य अंग बनाया हुआ है। किन्तु इस समय इसकी जो शोचनीय अवस्था है वह शायद ही किसी अन्य विषय की होगी। जिस वैदिक व्याकरण को व्याकरण के विषय में साक्षात्-कृत-धर्मा पाणिनि मुनि भी संयमित नहीं कर सका, उसे भी प्रायः बहुलं छन्दसि कहकर ही निर्वाह करना पड़ा उसके ही किसी प्रकरण का स्वल्पातिस्वल्प रूप में बी० ए० तथा एम० के पाठ्यक्रम में निर्धारण करके आप आटे में नमक की भांति छात्रों को उसका स्वाद चखाकर वैदिक व्याकरण के अध्यापन से उऋण होना चाहते हैं तो इससे बड़ी विडम्बना और क्या होगी? परीक्षा में मात्र १०-२० अंकों के लिए वैदिक व्याकरण पर घोर परिश्रम करके एवं अपने समय का अपव्यय करके कोई भी छात्र अल्पस्य हेतो बहु हातुमिच्छन् के अनुसार विचार-मूढों की श्रेणी में नहीं आना चाहता है।

व्याकरण के सन्दर्भ में उच्चस्तरीय संस्कृतानुशीलन को दृष्टि में रखते हुए शोधकार्य के विषय में भी कुछ कहना अप्रासङ्गिक नहीं होगा। यद्यपि यह स्वतन्त्र विचार का विषय है तथा निबन्ध के कलेवर-संयमन के कारण इस निबन्ध में इस विषय पर अधिक प्रकाश नही डाला जा सकता है। पुनरपि इतना तो कहना होगा कि शोधकार्य के क्षेत्र में भी व्याकरण की स्थिति सन्तोषप्रद नहीं है। वैदिक व्याकरण के क्षेत्र मे तो प्रायः शोध हो ही नहीं रहा है। यह अत्यन्त ही आवश्यक विषय है तथा लौकिक व्याकरण के समान ही इस दिशा में प्रचुर शोधकार्य होना चाहिए। लौकिक व्याकरण के सम्बन्ध में होने वाला शोधकार्य अव्यवस्थित है। यह सुविधा जनक होगा कि सभी विश्वविद्यालय तथा शोध संस्थान मिलकर शोधकार्य के लिए अपेक्षित व्याकरण के प्राचीन एवं अर्वाचीन ग्रन्थों एवं विषयों की एक तालिका बना लें तथा उनमें से अपने अपने विषयों का विभाजन कर लें। इस प्रकार समष्टि रूप में यह शोधकार्य हो तो कुछ समय पश्चात् व्याकरण के क्षेत्र में शोधकार्य सम्बन्धी नवीन उपलब्धियां हमारे सामने होंगी।

इसी प्रकार स्नातक तथा स्नातकोत्तर कक्षाओं के सम्बन्ध में हमें चिन्तन करना होगा। इनके पाठ्यक्रम का पुनर्गठन करना होगा जिससे कि हमारा संस्कृतानुशीलन प्रगति की ओर अग्रसर हो सके। इस विषय में जो सुधार अपेक्षित हैं उनमें से कुछ इस प्रकार हो सकते हैं—

(१) पाठ्यक्रम निर्धारण के विषय में विद्यालय स्तर से विश्वविद्यालय स्तर तक की एक ही समिति हो तथा पाठ्यक्रम का निर्धारण इस प्रकार से किया जाए कि नवम कक्षा से पहले सामान्य संस्कृत तथा साधारण व्याकरण का ज्ञान कराया जाए। नवम कक्षा से इन्टर अथवा १०+२ के स्तर तक **अष्टाध्यायी** की प्रथमावृत्ति अथवा **लघुकौमुदी** समाप्त करा दी जाए। बी० ए० के तीनों वर्षों में **सिद्धान्तकौमुदी** अथवा काशिका तथा लिङ्गानुशासन, फिट्सूत्र आदि समाप्त करा दिये जाएं। बी० ए० तक शब्दरूपों एवं धातुरूपों में पूर्ण निष्णात होकर एम० ए० में छात्र **महाभाष्य, वाक्यपदीय, वैयाकरण-भूषणसार** आदि दार्शनिक ग्रन्थों के रहस्य को समझने में समर्थ हो सकेगा। बी० ए० पास तथा आनर्स का पाठ्यक्रम पृथक्-पृथक् हो।

(२) अव्यवहृत तथा अव्यवहार्य धातुओं तथा सूत्रों को पाठ्यक्रम से निकाल कर उपयोगी धातुओं तथा सूत्रों पर ही विशेष बल दिया जाए। प्रक्रियाओं में भी यङ्लुङन्त आदि अनावश्यक प्रक्रियाओं को छोड़ कर सन्, णिच्, आदि आवश्यक प्रक्रियाओं पर ही ध्यान दिया जाए। लिङ्गानुशासन को भी पाठ्यक्रम का अनिवार्य अंग बनाया जाए।

(३) निरर्थक उदाहरणों के स्थान पर साहित्य में प्रचलित सार्थक उदाहरण देकर साहित्य में व्याकरण का व्यावहारिक रूप स्पष्ट किया जाए। उदाहरणों में

छिपे इतिहास तथा अन्य आवश्यक तथ्यों को भी प्रकट किया जाए तथा केवल मात्र रटाया ही न जाए।
आवश्यक धातुओं की भांति वर्तमान युग एवं साहित्य की दृष्टि से अनावश्यक सूत्रों को भी पाठ्यक्रम का अंग न बनाया जाए, इस विषय में एक सर्वमान्य विद्वत्समिति का गठन किया जाना चाहिए।

(४) अष्टाध्यायी के प्रकरणों का विभाजन करके उनका विशेष अध्यापन कराया जाए यथा—षत्व-प्रकरण के सभी सूत्र एक साथ रख दिये जाएं। इसी प्रकार णत्व-प्रकरण, इट्-प्रकरण, सन्-प्रकरण, दीर्घ-प्रकरण, गुण प्रकरण, कित्-प्रकरण आदि अष्टाध्यायी में यह प्रकरण-पार्थक्य है किन्तु उसमें भी कुछ सूत्र इधर उधर बिखरे हुए हैं।

(५) बृहत्शब्देन्दुशेखर जैसे जिन दार्शनिक ग्रन्थों को विस्तार भय से सम्पूर्ण रूप में परीक्षा में निर्धारित नहीं किया जा सकता उनके सार रूप को नवीन रूप में निबद्ध करके पाठ्यक्रम में रखा जाए। यह कार्य विद्वत्साध्य है। भट्टि-काव्य की भांति नये सरल साहित्यिक ग्रन्थों का प्रणयन होना चाहिए जिससे साहित्य तथा व्याकरण दोनों विषय छात्र को एक ही समय में अधिगत हो सकें।

(६) जिस प्रकार दर्शन-शास्त्र संस्कृत-विभाग का अंग होते हुए भी विश्वविद्यालयों में दर्शन-विभाग के रूप में अपनी स्वतन्त्र स्थिति बनाये हुए है उसी प्रकार कम से कम वेद-व्याकरण इन दोनों के विभाग संस्कृत-विभाग से पृथक् स्वतन्त्र रूप में स्थापित होने चाहिएँ, जिससे वेद-व्याकरण-वाङ्मय स्वतन्त्र विकास कर सकें। गुरुकुल कांगड़ी में वेद-विभाग पृथक् रूप में है। वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय आदि संस्कृतनिष्ठ विश्वविद्यालयों में भी सभी विभाग पृथक्-पृथक् हैं। अर्वाचीन पद्धति के विश्वविद्यालयों में भी यह अपेक्षित है।

(७) वर्तमान युग में संस्कृत साहित्य के सम्बन्ध में जो कुछ लिखा जा रहा है, उसमें काव्य-नाटक अथवा आलोचना विषयक सामग्री अधिक है। वेद तथा व्याकरण विषयक कम। व्याकरण के विषय में सर्वथा नवीन व्यावहारिक भौतिक पद्धति का आविष्कार किसी ने नहीं किया है जिससे कि व्यावहारिक संस्कृत का ज्ञान सुलभता से सबको हो सके। डा० धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री ने संस्कृत शिक्षण की नवीन योजनाएं नामक पुस्तक में कुछ प्रयास इस ओर किया है। पं० चारुदेव जी शास्त्री ने कई भागों में व्याकरणचन्द्रोदय नामक पुस्तक लिखकर इस ओर वस्तुतः श्लाघनीय प्रयास किया है किन्तु पाठ्यक्रम की दृष्टि से वह बहुत विस्तृत हो गया। पुनरपि यदि इस प्रकार के प्रयासों का

पाठ्यक्रम मे स्थान दिया जाए तो छात्रों को सुगमता से ही अधिक लाभ प्राप्त हो सकता है ।

इसी प्रयास के समान एक सर्वोच्च विद्वत् समिति द्वारा या किसी प्रमाण-भूतवैयाकरण द्वारा ऐसी पद्धति का आविष्कार किया जाना चाहिए जिससे व्याकरण अधिगत हो सके। इस पद्धति के दो रूप हो सकते हैं। प्रथम यह कि पाणिनीय सूत्रो तथा उनसे सम्बन्धित वार्त्तिको में से वे ही सूत्र एवं वार्त्तिक चुन लिये जाएं जो वर्तमान साहित्य एवं व्यवहार की दृष्टि से उपयोगी है तथा संस्कृत शिक्षण की दृष्टि से अनिवार्य है। उन सूत्रों के उदाहरण भी साहित्य में व्यवहृत व्यावहारिक होने चाहिएं। उन सूत्रों एवं वार्त्तिको का ही एक प्रमाणभूत संकलन सम्पादित करके विश्वविद्यालयों के पाठ्यक्रम मे निर्धारित कर दिया जाए। ऐसा करने मे 'अपाणिनीयमिदम्' की आशंका भी नही करनी चाहिए। पाणिनीय अष्टाध्यायी का स्वरूप अक्षुण्ण ही बना रहेगा। पाठशालाओं, गुरुकुलो तथा संस्कृतनिष्ठ विश्वविद्यालयो मे उस परम्परा का निर्वाह हो रहा है। एतदतिरिक्त इसका दूसरा स्वरूप यह हो सकता है कि पाणिनीय सूत्रों को आधार रखकर ही यथारुचि उनका प्रयोग करते हुए स्वतन्त्र रूप में किसी नवीन शैली मे व्याकरण के नियमो को निबद्ध किया जाए। ऐसा करने में सम्भवत. सूत्रो एवं वार्तिको मे अनेकत्र परिवर्तन भी करना पड़ेगा।

वर्तमान मे व्याकरण के अध्ययन अध्यापन मे ये कुछ समस्याएं एवं समाधान हैं जो वस्तुतः इस ओर विद्वद्वर्ग का ध्यान आकृष्ट करने का आमन्त्रण मात्र हैं। आज व्याकरण वस्तुतः पाठ्यक्रम की दृष्टि से छात्र के लिए भार बना हुआ है। इसका कोई समाधान खोजना ही चाहिए। इस दिशा मे सफल प्रयत्न वे ही समादरणीय विद्वान् कर सकते हैं जिनका पूरे जीवन का अध्ययन-अध्यापन का अनुभव है तथा जिनको व्याकरण हस्तामलकवत् स्पष्ट है। मैं तो इस उक्ति का अनुगामी मात्र हूँ—

**यद्यपि बहु नाधीषे तथापि पुत्र ! पठ व्याकरणम् ।**

# प्रातिशाख्यों तथा पाणिनि के सन्दर्भ में वर्णविचार

अवनीन्द्र कुमार

भारतीय शाब्दिक आचार्य वर्णों के शुद्धोच्चारण के विषय में सदा सावधान रहे। वर्णों का अन्यथा उच्चारण पहले असुरों के पराभव का हेतु हुआ,[1] यह लिखकर महाभाष्यकार ने शुद्धोच्चारण के महत्त्व को प्रतिपादित किया है।[2] मन्त्रों के उच्चारण में वेदाध्ययनार्थियों को अत्यन्त सावधान होना चाहिए—यह शिक्षा-ग्रन्थों में एवं इन्द्रशत्रु के दृष्टान्त के द्वारा महाभाष्य में प्रतिपादित किया गया है।[3] वर्णोच्चारण का ठीक प्रकार से अभ्यास करके ही व्याकरणादि वेदांगों एवं वेदों का अध्ययन किया जाता था—ऐसा पतञ्जलि के वचनों से प्रकट होता है, यथा—"व्याकरणं नामेयम् उत्तरा विद्या। सोऽसौ छन्दःशास्त्रेष्वभिविनीत उपलब्ध्याधिगन्तुमुत्सहते।"[4] इस पर नागेश ने व्याख्या करते हुए छन्दःशास्त्र से तात्पर्य प्रातिशाख्यों, शिक्षादि से बताया है।[5] शुद्धोच्चारण की रक्षा के लिए आचार्यों ने शिक्षा-ग्रन्थों का प्रवचन किया। प्रातिशाख्य एवं व्याकरण के शब्दविषयक होने से उनमें भी वर्णोच्चारण का विषय संक्षेप से प्रतिपादित किया गया है। यहाँ प्रातिशाख्यों एवं पाणिनीय तन्त्र को आधार बनाकर वर्णाभिव्यक्ति, वर्णों की संख्या तथा वर्णोच्चारण सम्बन्धी विचार प्रस्तुत किया जा रहा है।

**वर्णाभिव्यक्ति की प्रक्रिया :**

वर्णों की अभिव्यक्ति को अधिकृत करके शब्दविद् आचार्यों के मतभेद

---

१. श० ब्रा०, ३.२.१, २३, २४

२. "तेऽसुरा हेलयो हेलय इति कुर्वन्तः पराबभूवुः", महा०, पस्पशा०

३. "दुष्टः शब्दः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह। स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात् ॥", महा०, पस्पशा०; तु० पा० श्लो० शि०,५२

४. महा०, १.२.३२

५. उद्योत०, १.२.३२

वाक्यपदीयकार भर्तृहरि ने अपने ग्रन्थ मे दिखाए ह। वहाँ कुछ आचार्यो ने वायु का, अन्यो ने अणुओ का और कुछ ने ज्ञान का शब्दत्व प्रतिपादित किया हे। यथा—

"वायोरणूना ज्ञानस्य शब्दत्वापत्तिरिष्यते।
केश्चिद् दर्शनभेदोऽत्र प्रवादेष्वनवस्थितः॥"[1]

शिक्षाकारो एव प्रातिशाख्यकारो के अनुसार प्राय वायु शब्दत्व मे परिवर्तित हो जाता हे। वाजसनेयि-प्रातिशाख्य मे—"वायु खात्, शब्दस्तत्" (वा० प्रा० १ ६,७) इन दो सूत्रो के द्वारा वायु का शब्दत्व वर्णित किया गया है। ऋक्प्रातिशाख्य के अनुसार वर्णो की अभिव्यक्ति इस प्रकार होती है—प्रयोक्ता का ईहागुण के साथ योग होने पर कण्ठस्थानीय वायु वर्णत्व को प्राप्त करता है।[2] कात्यायनीय-प्रातिशाख्य की प्रक्रिया के अनुसार आकाश से वायु उत्पन्न होता है[3] और शब्द भी वाय्वात्मक ही है।[4] वायु के सर्वगतत्व होने पर भी सर्वत्र शब्दोपलब्धि नही होती, सम्यक् करणो से उपहित होने के कारण।[5] और वह वाय्वात्मक शब्द पुरुष-प्रयत्न से स्थान पाकर वर्णत्व को प्राप्त करता है।[6] उर, कण्ठ और शिर नाम से तीन स्थान[7] एव सवृत और विवृत दो करण[8] होते है। ये करण शरीर से निकलने वाली वायु के होते हैं,[9] मुख मे स्थित इनसे भिन्न होते है। शरीर से निकलता हुआ वायु तालु आदि शरीरावयवो मे[10] वर्णाभिव्यक्ति[11] को प्राप्त करता है। यही प्रक्रिया वाक्यपदीयकार ने भी प्रदर्शित की है। यथा—

"लब्धक्रियः प्रयत्नेन वक्तुरिच्छानुवर्तिना।
स्थानेष्वभिहतो वायु. शब्दत्व प्रतिपद्यते।"[12]

तैत्तिरीयप्रातिशाख्य मे शब्दोत्पत्ति की प्रक्रिया बताते हुए कहा गया है कि वायु और शरीर के समीरण से एव कण्ठ और उर के सन्धान से शब्द की उत्पत्ति

---

१. वा० प०, १ १०७
२. ऋ० प्रा०, १३.१३
३. "वायु० खात्।" वा० प्रा०, १.६
४. "शब्दस्तत्।" वा० प्रा०, १.७
५ "सङ्करोप"। वा० प्रा०, १ ८
६. "स सघातादीन् वाक्।" वा० प्रा०, १.९
७ "त्रीणि स्थानानि"। वा० प्रा०, १.१०
८. 'द्वे करणे"। वा० प्रा०, १.११
९. "शरीरात्"। वा० प्रा०, १ १२
१०. "शरीरे"। वा० प्रा०, १.१४
११ "शरीरम्"। वा० प्रा०, १ १३
१२. वा० प०, १ १०८

होती है ।[1] अर्थात् उदरस्थ अग्नि से समीरित, ऊपर नाभि से उत्थित वायु कण्ठ और उर के सन्धान से तत्तत्करणविशेषों से पीड्यमान धीरे धीरे मुख और नासिका से निःसृत शब्द अभिधान को प्राप्त होता है । ऋक्तन्त्रकार ने भी वर्णोत्पत्ति का ढंग बताया है—'तस्य (वायोः) इदानीं नवनेर्जिह्वाप्रेर्यमाणस्य व्यक्तयः प्रादुर्भवन्ति वर्णानामोष्ठ्याः कण्ठ्यास्तालव्या मूर्धन्या दन्त्या नासिक्या जिह्वामूलीया इति ।"[2]

वैयाकरणों के अनुसार, 'ज्ञान ही शब्दत्व को प्राप्त करता है ।' पतञ्जलि ने भी कहा है—"ज्योतिर्वज्ज्ञानानि भवन्ति" ।[3] कैयट ने भी भाष्य का विवरण देते हुए लिखा है—"यथा ज्वालात्मकं ज्योतिरविच्छेदेनोत्पद्यमानं सादृश्यात् तत्त्वेनाध्यवसीयमानं सन्ततं तथैवोपाध्यायज्ञानानि भिन्नानि भिन्नशब्दतामापद्यमानानि सन्ततान्युपपद्यन्ते । ज्ञानस्य शब्दरूपापत्तिरिति दर्शनमत्र भाष्यकारस्य ।"[4] भर्तृहरि ने अधिक स्पष्ट शब्दों में पतञ्जलि के सिद्धान्त की प्रक्रिया को प्रदर्शित किया है ।[5] यही क्रम पाणिनीयशिक्षा में भी निर्दिष्ट है ।[6]

वर्णों की संख्या :

पाणिनि ने अपने अष्टक में प्रत्याहारसूत्रों में नौ स्वरों को, पच्चीस स्पर्शों को, चार अन्तःस्थों एवं चार ऊष्मों और इस प्रकार कुल बयालीस वर्णों का ग्रहण किया है ।[7] शास्त्र में यथावसर, दीर्घ, प्लुत, उदात्त, अनुदात्त, स्वरित, सानुनासिक एवं निरनुनासिक भेद वाले वर्णों का भी समावेश किया जाता है ।[8] पाणिनीय वर्णसमाम्नाय में न पढ़े हुए भी कुछ अयोगवाह शास्त्र में प्रयुक्त होते हैं, अतः वे भी आचार्य को अभिमत हैं । यथा—"मोऽनुस्वारः" (अ० ८.३.२३), "खरवसानयोर्विसर्जनीयः" (अ० ८.३.१५), "कुप्वोः ≍क≍पौ च" (अ० ८.३.३७) सूत्रों में क्रमशः अनुस्वार, विसर्जनीय, जिह्वामूलीय और उपध्मानीयों का निर्देश किया गया है । नासिक्य और यमों[10] का तो अष्टाध्यायी में उपदेश नहीं किया गया है ।

---

१. तै० प्रा०, २.२
२. ऋ० त०, १.४.५
३. महा०, १.४.२९
४. प्रदीप, १.४.२९
५. वा० प०, १.११२-११५
६. श्लो० पा० शि०, ३,६
७. महा०, "हयवरट्" सूत्र पर
८. अ०, १.१.६९
९. का०, १.१.६९
१०. "अशरीरं यमं प्राहुः" । प्रातिशाख्य प्रदीप, शि० सं०, पृ० २५२

वास्तव में पाणिनि ने वर्णसमाम्नाय का प्रत्याहार के लिए उपदेश किया है, न कि वर्णों का स्वरूपत: बोध कराने के लिए। स्वरूप से उनका बोध पाणिनि द्वारा प्रोक्त शिक्षा से किया जाना चाहिए; अत एव दीर्घ, प्लुत, सानुनासिक, उदात्त, अनुदात्त एवं स्वरित का उपदेश किए बिना भी ग्रहणकशास्त्र से ग्रहण होता है। साथ ही दन्त्य, मूर्द्धन्य एवं ओष्ठ्य नाम के वर्णों का उपदेश के बिना भी शास्त्र में उनसे सम्बद्ध विधियाँ प्राप्त होती हैं। जैसे—"लुग्वा दुहदिहलिहगुहामात्मनेपदे दन्त्ये" (अ० ७.३ ७३), "अपदान्तस्य मूर्द्धन्यः" (अ० ८.३.५५), "उदोष्ठ्य-पूर्वस्य" (अ० ७.१.१०२)।

श्लोकात्मक पाणिनीयशिक्षा में—"त्रिषष्टिश्चतुःषष्टिर्वा वर्णा सम्भवतो मताः", इस प्रकार वर्णसंख्या का निर्देश करके, विभागशः वर्णों की संख्या बताई गई है। यथा—

"स्वरा एकविंशतिरेकश्च स्पर्शानां पञ्चविंशतिः,
यादयश्च स्मृता ह्यष्टौ चत्वारश्च यमाः स्मृताः।
अनुस्वारो विसर्गश्च कः पौ चापि पराश्रयौ,
दुःस्पृष्टश्चेति विज्ञेयो लृकारः प्लुत एव च ॥"[1]

भट्टोजिदीक्षित वर्णों की परिगणना कराते हैं—अ, इ, उ और ऋ—ह्रस्व, दीर्घ और प्लुत के तीन प्रकार के भेदों से बारह, एक लृकार, एचों के दीर्घ और प्लुतभेद से आठ—इस प्रकार २१ स्वर। २५ स्पर्श, य, र, ल, व, श, ष, स एवं ह—८। यम—४। अनुस्वार, विसर्ग, ꣳक और ꣳप—४। ईळे, बोळ हे इत्यादिओं में ळकार। इस प्रकार ये कुल ६३ वर्ण हुए। लृकार के प्लुत होने की स्थिति में उनके साथ ६४।[2] पंजिका और प्रकाश के कर्त्ता दुः स्पृष्ट शब्द को ईषत्स्पृष्ट का पर्याय मानते हैं।[3] अतः उनके मतानुसार यहाँ अनुस्वारादि प्लुत पर्यन्त पांच, ह्रस्व दीर्घ और अनुस्वारों की कल्पना करके ६३ और ६४ संख्याओं की पूर्ति हो जाती है।

सूत्रात्मक पाणिनीयशिक्षा में यद्यपि—"स्थानकरणप्रयत्नपरेभ्यो वर्णास्त्रि-षष्टिः। चतुःषष्टिरित्येके"[4] के अनुसार वर्णों का परिगणन किया गया है। दोनों ही शिक्षा-ग्रन्थों में वर्णों का स्वरूपतः वैसा उपन्यास नहीं किया गया है, जैसा कि प्रातिशाख्यों में।

---

१. श्लो० पा० शि०, ४,५
२. शब्दकौस्तुभ, १.१.८
३. यह युक्त है, ऋक्प्रातिशाख्य में १३.१० पर एवं ऋक्तन्त्र, ३.१ में वैसा ही मिलने से।
४. सू० पा० शि०, ४.५

ऋक्प्रातिशाख्यकार ने प्रथम पटल से पूर्व स्वरूपतः वर्णों का उपन्यसन करने के बाद कहा है—"इति वर्णराशिः क्रमश्च" (ऋ० प्रा०, विष्णुमित्रकृत वर्गद्वयवृत्ति-१०)। उसके बाद प्रथम पटल के आदि में स्वरों की गणना करते हुए—"अष्टौ समानाक्षराण्यादितः ततश्चत्वारि संध्यक्षराण्युत्तराणि" (ऋ० प्रा० १.१,२) एवं "एते स्वराः" (ऋ० प्रा० १.३) कहा है। और व्यंजनों की भी "सर्वः शेषो व्यञ्जनान्येव" (ऋ० प्रा० १.६) कहकर स्वरातिरिक्त सभी वर्णों को व्यञ्जन की कोटि में रख दिया है। अ, ऋ, इ, उ, ए, ओ, ऐ, औ (तथा पद के मध्य में वर्तमान ऌकार)[1] ये ९ स्वर एवं २५ स्पर्श, य, र, ल, व, ह, श, ष, स, ᳲ, ᳳ, ×क, ×प एवं अं—इस प्रकार ३७ व्यंजन और कुल ४६ वर्ण हुए।

वाजसनेयिप्रातिशाख्यकार ने आठवें अध्याय में स्वरूपतः वर्णों का उपन्यास करके कहा है—"एते पञ्चषष्टिर्वर्णा ब्रह्मराशिरात्मा वाचः" (वा० प्रा० ८.३२) और फिर स्वर व्यञ्जन-भेद से गणना कराई है—

त्रयोविंशतिरुच्यन्ते स्वराः शब्दार्थचिन्तकैः,
द्विचत्वारिंशद् व्यञ्जनान्येतावान् वर्णसंग्रहः।[2]

और इस प्रकार अ इ उ ऋ ऌ—ह्रस्व, दीर्घ और प्लुतभेद से पन्द्रह, सन्ध्यक्षर दीर्घ और प्लुतभेद से आठ, २५ स्पर्श, ४ अन्तःस्थ ४ यम एवं नौ अयोगवाहों को मिलाकर ६५ की संख्या पूरी हो जाती है। सम्भवमात्र से ये वर्ण परिसंख्यात हैं, ये सब शाखाओं में उपलब्ध नहीं होते।

माध्यन्दिन शाखा वालों के मत में अ, आ, आ३, इ, ई, ई३, उ, ऊ, ऋ, ॠ, ऌ, ए, ऐ, ओ, ओ३, औ—ये १६ स्वर, २५ स्पर्श, ४ अन्तःस्थ, ४ ऊष्म, ४ यम, विसर्जनीय, और अनुस्वार—इस प्रकार गणना करने पर ५५ ही वर्ण होते हैं। वाजसनेयिप्रातिशाख्यकार ने कहा भी है—"ळ ळ्हजिह्वामूलीयोपध्मानीयनासिक्या न सन्ति माध्यन्दिनानाम्, ऌकारो दीर्घः प्लुतश्चोक्तवर्जम्" (वा० प्रा० ८.४५,४६)

तैत्तिरीयप्रातिशाख्य के आदि में "अथ वर्णसमाम्नायः" से वर्णसमाम्नाय का उपदेश दिया है। इस प्रातिशाख्य में—अ, आ, आ३ इ, ई, ई३, उ, ऊ, ऊ३, ऋ ॠ, ऌ, ए, ऐ, ओ, औ=१६, २५ स्पर्श, य, र, ल, व, श, ष, स, ह, कं, खं, गं एवं घम् कुल मिलाकर ५३ वर्ण हैं। इनमें से आदि के १६ स्वर एवं शेष ३७ व्यंजन हैं।

ऋक्तन्त्रप्रातिशाख्य के प्रथम प्रपाठक में "अथ वर्णाः संज्ञाप्रत्याहारसमाः" के उपरान्त वर्णों का उपदेश किया गया है। अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ऋ,

---

१ "पदाद्यन्तयोर्न ऌकारः स्वरेषु" (ऋ० प्रा० आदि में)

२. वा० प्रा०, ८.४४

ऋ, ऌ ॡ, ए, ऐ, ओ तथा औ—ये १४ स्वर हैं । २५ स्पर्श, ४ अन्तःस्थ, ४ ऊष्म, विसर्जनीय, जिह्वामूलीय और उपध्मानीय, अनुनासिक, ४ यम=अर्थात् ४१ व्यञ्जन है ।

**वर्णोच्चारण :**

वर्णों के उच्चारण में स्थान, करण एवं प्रयत्नों का उपयोग किया जाता है ।[1] यहाँ प्रत्येक वर्ण का स्थान पृथक् पृथक् बताया जायेगा, करण और प्रयत्न संक्षेप से बताये जाते हैं। करण शब्द यद्यपि महाभाष्यकार के द्वारा आभ्यन्तर प्रयत्न के अर्थ मे प्रयुक्त किया जाता है,[2] पुनरपि प्रातिशाख्यों एवं सूत्रात्मक पाणिनीय शिक्षा का अनुसरण करके जिह्वादि साधनविशेष के अर्थ में गृहीत होता है ।[3] जिह्वाय, तालव्य, मूर्द्धन्य एवं दन्त्यो के जिह्वा के अवयव-विशेष करण होते हैं, शेषो के तो स्वस्थान ही करण हैं ।[4] आभ्यन्तर और बाह्य प्रयत्न पाणिनीयाष्टक एवं प्रातिशाख्यों में साक्षात् निर्दिष्ट नही किये गये हैं । शिक्षाकारों एवं वैयाकरणों ने पांच आभ्यन्तर प्रयत्नों को स्वीकार किया है । यथा—"स्पृष्टं करणं स्पर्शानाम्, ईषत्स्पृष्टम् अन्तःस्थानाम्, ईषद्विवतं विवृतं चोष्मणाम्, विवृतं स्वराणाम्, संवृतोऽकारः ।"[5] महाभाष्यकार ने विवार संवार, श्वास नाद, घोषवद् अघोषता, अल्पप्राणता एवं महाप्राणता[6]—आठ बाह्य-प्रयत्नो का निर्देश किया है । भट्टोजिदीक्षित उदात्त, अनुदात्त और स्वरितो को भी बाह्य प्रयत्नों के अन्दर समाविष्ट करते है ।[7] और यह "अरेदका उदात्तादय."[8] इस भाष्यवचन के साथ मेल नही खाता ।[9] बाह्यप्रयत्नों का विभाग इस प्रकार है—खर्, विसर्जनीय, जिह्वामूलीय, उपध्मानीय, प्रथम, द्वितीय, यमो का विवार श्वास और अघोष है । अवशिष्ट अचों और हलों का संवार नाद और घोष प्रयत्न है । वर्गो के

---

"इह यत्र स्थाने वर्णा उपलभ्यन्ते तत् स्थानम् । येन निर्वृत्यते तत् करणम् । प्रयतनं प्रयत्न.", सू० पा० शि०, पृ० १५

२. "तेभ्यस्तत्तत्स्थानकरणनादानुप्रदानज्ञेभ्यो वैदिकाः शब्दा उपदिश्यन्ते" महा० पस्पशा०; "करणम् आभ्यन्तरप्रयत्नः" (वही पर प्रदीप)

३. का०, ८.३.१८

४. वा० प्रा०, १.७६-८४, सू० पा० शि०, पृ० ११

५. महा०, १.१.१०, सू० पा० शि०, पृ० १२, श्लोक पाणिनीय शिक्षा, ३८ में ऊष्मों को नेमस्पृष्ट कहा गया है ।

६. महा०, १.१.९

७ सि० कौ०, पृ० १०, तु०—सू० पा० शि०, पृ० १८

८. महा०, १.१.९

९. तत्त्वबोधिनी

प्रथम, तृतीय, पंचम वर्ण, प्रथम एवं तृतीय यम, यरलव और अच् अल्पप्राण हैं, अन्य महाप्राण हैं।[1] अब प्रत्येक वर्ण का उच्चारणविशेष प्रदर्शित किया जाता है।

अवर्ण—प्रातिशाख्यकारों एवं पाणिनि ने तीनों ह्रस्व, दीर्घ, एवं प्लुतों का उच्चारण-स्थान कण्ठ स्वीकार किया है। यथा—कण्ठ्योऽकारः (ऋ० प्रा० १.३८), "अहविसर्जनीयाः कण्ठे" (वा० प्रा० १.७१), "हाः कण्ठे" (ऋ० त० २,२), एवं "अकुहविसर्जनीयाः कण्ठ्याः" (न्यास०, पद० पृ० १००)। पाणिनीय-शिक्षा में भी अवर्ण कण्ठ्य स्वीकार किया गया है।[2] ह्रस्व अकार संवृत है—यह पाणिनि के "अ अ" (अ० ८.४.६८) सूत्र से प्रकट हो जाता है।[3] वाजसनेयि-प्रातिशाख्यकार के—"सवर्णवच्च" (वा० प्रा० १.७२) सूत्र के द्वारा सावर्ण्य का अतिदेश करते हुए उवट ने कहा भी है—"अकारस्य मात्रिकस्य संवृतास्यप्रयत्नस्येतरयोश्च विवृतास्यप्रयत्नयोर्द्विमात्रिकत्रिमात्रिकयोः सह सावर्ण्यं तुल्यं न सम्भवतीति तदर्थमिदमारभ्यते।"[4] शिक्षा में भी अकार का संवृतत्व वर्णित किया गया है।[5]

इवर्ण—प्रातिशाख्यों एवं पाणिनीयाष्टक में सर्वत्र ही इस त्रिविध इवर्ण का स्थान तालु स्वीकार किया जाता है। यथा—ऋक्प्रातिशाख्य में "तालव्यावेकारचकारवर्गाविकारैकारौ यकारः शकारः" (ऋ० प्रा० १.४२), वाजसनेयिप्रातिशाख्य में "इचशेयास्तालौ" (वा० प्रा० १.६६), तैत्तिरीयप्रातिशाख्य में जिह्वामध्यमिवर्णे" (तै० प्रा० २.२२), ऋक्तन्त्र प्रातिशाख्य में "तालुनि इच्ये" (ऋ० त० २.५) एवं पाणिनीय शास्त्र में "इचुयशास्तालव्याः।"[6] पाणिनीय शिक्षा में भी उसी प्रकार का प्रतिपादन किया है। इसका आभ्यन्तर प्रयत्न विवृत है।

उवर्ण—शास्त्रों में त्रिविध उवर्ण का स्थान ओष्ठ स्वीकार किया गया है। ऋक्प्रातिशाख्यकार—"शेष ओष्ठ्योऽपवाद्य नासिक्यान्" (ऋ० प्रा० १.४७), वाजसनेयिप्रातिशाख्यकार "उवोः प्वा ओष्ठे" (वा० प्रा० १.७०), तैत्तिरीयप्रातिशाख्यकार "ओष्ठोपसंहार उवर्णे" (तै० प्रा० २.२२), ऋक्तन्त्रकार "ओष्ठ्ये वोः पू" (ऋ० त० २.६), एवञ्च पाणिनीय "उपूपध्मानीया ओष्ठ्याः" आदि नियमों द्वारा अपने मतों की स्थापना करते है। शिक्षाकार भी उवर्ण का स्थान ओष्ठ मानते हैं। इसका आभ्यन्तर प्रयत्न विवृत है।

---

१. सू० पा० शि०, पृ० १३ ; महा० १.१.६; न्यास, पद०, पृ० ६८,६६; सि० कौ०, पृ० १२; वृ० श० शे०, पृ० ५६
२. श्लो० पा० शि०, १५; सू० पा० शि०, पृ० १०
३. महा० "अइउण्" सूत्र पर
४. वा० प्रा०; १.७२ उ० भा०
५. सू० पा० शि०, पृ० १२; तु०—न्यास०, पद०, पृ० ३२
६. न्यास० पद०, पृ० १००

ऋवर्ण—पाणिनीय त्रिविध ऋकार को मूर्धन्य मानते हैं। न्यास और पदमंजरीकार ने कहा भी है—"ऋटुरषा मूर्द्धन्याः"।[1] पाणिनीय शिक्षा में भी इसका मूर्द्धन्यत्व बताया गया है।[2] प्रातिशाख्यों के प्रवक्ताओं के अनुसार ऋवर्ण का स्थान जिह्वामूल है, यथा—"ऋकारल्कारावथ षष्ठ ऊष्मा जिह्वामूलीयाः प्रथमश्च वर्गः" (ऋ० प्रा० १.४१), "ऋः यकौ जिह्वामूले" (वा० प्रा० १.६५), "जिह्वामूले कृ" (ऋ० त० २.४)। ऋवर्ण से पर दन्त्य का मूर्द्धन्यादेशविधान[3] ही इसके मूर्द्धन्यत्व को प्रश्रय देता है। ऋवर्ण मे रेफ जैसी ध्वनि भी वैयाकरणों[4], प्रातिशाख्यकारों[5] एवं शिक्षाकारों[6] के द्वारा स्वीकार की जाती है। और वह मध्य में रहती है, उसके दोनों ओर अज्भक्ति होती है—यह नागेश का मत है।[7] ऋवर्ण के विवृत होने के कारण सबके द्वारा उसका अच्त्व स्वीकार किये जाने पर भी महाभाष्यकार ने कहा है—"न च ऋकार लृकारो वाजस्ति।"[8] उस पर कैयट का कथन है—"अन्ये तु ईषत्स्पृष्टकरणत्वाद् अनयोर्ऋकारलृकारयोश्च विवृतत्वात् ताभ्यां तयोरग्रहणाद् अनच्त्वमाहुः।"[9]

आजकल उत्तरभारत में ऋकार का उच्चारण 'रि' ध्वनि से किया जाता है, और दक्षिण भारत मे 'रु' ध्वनि से। यह उच्चारणभेद अत्यन्त प्राचीन है, इस बात का अनुमान ऋक्प्रातिशाख्य के 'रु' सदृश उच्चारण की सदोषता के प्रतिपादन से जाना जा सकता है।[10]

लृवर्ण—लृवर्ण के उच्चारण स्थान के बारे में वैमत्य है। ऋक्प्रातिशाख्यकार इसे ऋवर्ण के समान ही जिह्वामूलीय मानते है, जबकि वाजसनेयिप्रातिशाख्यकार उसे दन्त्य प्रतिपादित करते है—"लृलसिता दन्ते" (वा० प्रा० १.६६)। वैयाकरण और शिक्षाकार भी इसे दन्त्य ही मानते है।[11] इस वर्ण में भी ऋवर्ण

१. न्यास० पद०, पृ० १००
२. श्लो० पा० शि०, १५; सू० पा० शि०, पृ० १०
३. महा०, ८.४.१; वा० १; वा० प्रा०, ३.८५
४. महा०, प्रत्याहाराह्निक में
५. वा० प्रा०, ४.१४६
६. सू० पा० शि०, पृ० ११
७. उद्योत, ८.४.१
८. महा०, १.१.९
९. तु—"ऋलोर्मध्ये भवत्यर्द्धमात्रा रेफलकारयोः।
तस्मादस्पृष्टता न स्यात् सम्भवे ऋलृकारयोः।" वर्णरत्नदीपिकाशिक्षा ४२; शि० सं०, पृ० १२०
१०. ऋ० प्रा०, १४.३८
११. श्लो० पा० शि०, १७; सू० पा० शि०, पृ० २; न्यास० पद०, पृ० १००

के समान ल की ध्वनि है—इसे पहले प्रदर्शित किया जा चुका है। ऋवर्ण के साथ इसका सावर्ण्य[1] प्रतिपादित करते हुए वार्त्तिककार ने ऋकार और ऌकार का समान स्थान माना है—ऐसी कुछ आचार्यों की राय है।[2]

प्रातिशाख्यकार कात्यायन ने त्रिविध ऌकार का उपदेश देने के बाद माध्यन्दिन आचार्यों के मत में दीर्घ ऌकार नहीं है, अतः कहा है—"ऌकारो दीर्घः प्लुतश्चोक्तवर्जम्" (वा० प्रा० ८.४६)। वैयाकरण भी ऌकार का दीर्घरूप नहीं मानते। इसी कारण वृत्तिकार ने कहा है—ऌवर्णस्य दीर्घा न सन्ति।"[3] "ऌकारस्य तु दीर्घत्वं नास्ति वाजसनेयिनः[4]—यह शिक्षा-वचन माध्यन्दिनों को उद्देश्य करके कहा गया होगा, काण्वादिओं के मत में निषेध का अभाव होने से।[5] वास्तव में तो ह्रस्व ऌकार ही अतिविरल वैदिक वाङ्मय में उपलब्ध होता है, दीर्घ और प्लुत नहीं।

सन्ध्यक्षर—सन्ध्यक्षर दीर्घ और प्लुत भेद से व्याकरण और प्रातिशाख्यों में दो प्रकार के स्वीकार किए जाते हैं। पतञ्जलि ने तो सामगान करने वालों के मत में आधे एकार और आधे ओकार का भी उल्लेख किया है।[6] ऋक्प्रातिशाख्यकार, वाजसनेयिप्रातिशाख्यकार एवं ऋक्तन्त्र के प्रवक्ताओं ने एकार का तालु एवं ओकार का ओष्ठ स्थान-निर्देश किया है। यथा—"तालव्यावेकारचकारवर्गाविकारैकारौ यकारः शकारः" (ऋ० प्रा० १.४२), "इचशेयास्तालौ" (वा० प्रा० १.६६), "तालुनि इच्ये" (ऋ० त० २,५), "शेष ओष्ठ्योऽपवाद्य नासिक्यान्" (ऋ० प्रा० १.४७), "उवोः प्वा ओष्ठे" (वा० प्रा० १.७०), "ओष्ठ्ये वोः पू" (ऋ० त० १.६)। प्रातिशाख्य में एकार और ओकार का विभाजन सहित स्थान-निर्देश किया गया है—"ऐकारौकारयोः कण्ठ्या पूर्वा मात्रा ताल्वोष्ठ्योरुत्तरा" (वा० प्रा० १.७३) और एकार और ओकार क्रमशः कण्ठतालव्य और कण्ठोष्ठ्य होते हैं। लेकिन इनका उच्चारण एक वर्ण के समान होता है।[7] पाणिनीय एवं शिक्षाकारों ने एकार, ऐकार को कण्ठतालव्य और ओकार, औकार को कण्ठोष्ठ्य माना है।[8] पाणिनि ने भी सन्ध्यक्षरों को कण्ठतालव्य एवं कण्ठोष्ठ्य माना है—ऐसा उनकी प्रवृत्ति

---

१. महा०, १.१.९, वा० ५
२. रामगोपाल, वैदिक व्याकरण, पृ० ५
३. का०, १.१.९
४. या० शि०, १२६
५. वा० प्रा०, ८.४६, अ० भा०
६. महा०, प्रत्याहाराह्निक में
७. वा० प्रा०, ४.१४३
८. न्यास० पद०, पृ० १००; श्लो० पा० शि०, १८; सू० पा० शि०, पृ० ११

से जाना जा सकता है। यथा—"एच इग्घ्रस्वादेशे (अ० १.१.४७), एचो प्रगृह्यस्य... इदुतौ" (अ० ८.२.१०७)—ये दोनों सूत्र एच् के विभागों को बताते हैं। वार्त्तिककार के मत में एकार और ओकार क्रमशः तालव्य और ओष्ठ्य होते हैं—इसे "सिद्धमेङः सस्थानत्वाद्"[1] वचन के द्वारा जाना जा सकता है। ऐकार और औकार के पूर्व-भूयस्त्व, समप्रविभाग और उत्तरभूयस्त्व—ये तीन पक्ष पतञ्जलि ने प्रदर्शित किए हैं।[2] इनमें से वार्त्तिककार—"ऐचोश्चोत्तरभूयस्त्वाद्"[3]—में उत्तरभूयस्त्व पक्ष का आश्रयण करते है। "सिद्धं त्विदुतोर्दीर्घवचनात्"[4]—यहाँ वाडव समप्रविभाग को अंगीकार करते हैं। शिक्षाकार तो एकार और ओकार को कण्ठ्य की आधी मात्रा एवं ऐकार और औकार की मात्रा का प्रतिज्ञान करते हैं।[5] सन्ध्यक्षरों में अकार, इकार और उकार विवृततर होते हैं, यह वार्त्तिक और भाष्य का मत है।[6] महा-भाष्यकार एकार, ओकार के अकार को संवृत तथा ऐकार और औकार के अकार को विवृत मानते हैं—ऐसी ऐलन की राय है।[7]

कवर्ग—सभी प्रातिशाख्यकार कवर्ग का स्थान जिह्वामूल मानते हैं। ऋक्प्रातिशाख्य में—ऋकारल्कारावथ षष्ठ ऊष्मा जिह्वामूलीयाः प्रथमश्च वर्गः" (१.४१), वाजसनेयिप्रातिशाख्य में—"ऋःक्कौ जिह्वामूले" (वा० प्रा० १.६५), तैत्तिरीयप्रातिशाख्य में—"हनुमूले जिह्वामूलेन कवर्गे स्पर्शयति" (२.३५) एवं ऋक्तन्त्र में—"जिह्वामूले कृ" (२.४) आदि इस कथन की पुष्ट्यर्थ देखे जा सकते हैं। श्लोकात्मक पाणिनीय शिक्षा में भी कवर्ग जिह्वामूलीय प्रति-पादित किया गया है।[8] पाणिनीय कवर्ग को कण्ठ्य मानते हैं।[9] ह्विटने और ऐलन कवर्ग का स्थान हनुमूल ही अधिक उपयुक्त मानते हैं।[10]

---

१. महा०, १.१.४७, वा० ३
२. महा०, ८.२.१०६
३. महा०, १.१.४७, वा० ४
४. महा०, ८.२.१०६, वा० ३
५. श्लो० पा० शि०, १९
६. "सन्ध्यक्षरेषु विवृतत्वात्" ॥ वा० ॥ "यदत्रावर्णं विवृततरं तद् अन्यस्माद-वर्णात्, ये अपीवर्णोवर्णे विवृततरे ते अन्याभ्याम् इवर्णोवर्णाभ्याम् ।" महा० प्रत्याहाराह्निक में
७. डब्ल्यू० एस्० एलन : फ़ोनेटिक्स इन एन्शयेण्ट इण्डिया, पृ० ६३; तु० महा०, १.१.९—"प्रश्लिष्टावर्णावेतौ (एङौ), विवृततरावर्णावेतौ (ऐचौ)"
८. "जिह्वामूले तु कुः प्रोक्तः।", श्लो० पा० शि०, १८
९. सि० कौ०, पृ० १२; सू० पा० शि०, पृ० १०; न्यास, पद०, पृ० १००
१०. वैदिक व्याकरण, पृ० ६४

चवर्ग—प्रातिशाख्यों में चवर्ग को तालव्य माना गया है। "तालव्यावेकार-चकारवर्गाविकारैकारौ यकारः शकारः" (ऋ० प्रा० १.४२) "इचशेयास्तालौ" (वा० प्रा० १.६६), "तालौ जिह्वामध्येन चवर्गे" (तै० प्रा० २.३६), "तालुनि इच्ये" (ऋ० त० २.५) आदि सूत्र इसकी पुष्टि करते हैं। पाणिनीय वैयाकरण[1] और शिक्षाकार[2] भी इसे तालव्य मानते हैं। प्रातिशाख्यकार और शिक्षाकार जिह्वामध्यभाग को तालव्यों का करण घोषित करते हैं।[3]

टवर्ग—सभी प्रातिशाख्यों में टवर्ग का स्थान मूर्द्धा वर्णित किया गया है। यथा—"मूर्धन्यौ षकारटकारवर्गौ" (ऋ० प्रा १.४३), "षटौ मूर्धनि" (वा० प्रा० १.६७), "जिह्वाग्रेण प्रतिवेष्ट्य मूर्धनि टवर्गे" (तै० प्रा० २.३७) एवं "मूर्धनि षटौ" (ऋ० त० २.६) आदि। वैयाकरणों[4] एवं शिक्षाकारों[5] ने भी इसे मूर्द्धन्य स्वीकार किया है।[6] वाजसनेयिप्रातिशाख्य में ड एवं ढ के स्थान पर ळ का विधान किया गया गया है।[7] और ये दोनों विकारमात्र हैं, अतः इनका पृथक् परिगणन नहीं नहीं किया गया। मूर्धन्य वर्ण जिह्वा के अग्रभाग का प्रतिवेष्टन करके उच्चरित होते हैं—यह प्रातिशाख्य और शिक्षा दोनों से समर्थित है।[8]

तवर्ग—प्रातिशाख्यों में तवर्ग दन्त्य कहा गया है। यथा—"लृलसिता दन्ते" (वा० प्रा० १.६९); "दन्तमूलीयस्तु तकारवर्गः" (ऋ० प्रा० १.४४); "जिह्वाग्रेण तवर्गे दन्तमूलेषु" (तै० प्रा० २.३८) और "दन्ते त्स्लाः" (ऋ० त० २.७)। वैयाकरणों एवं शिक्षाकारों ने भी इसे दन्त्य माना है। "दन्त्या जिह्वाग्रकरणाः" (वा० प्रा० १.७६) यह प्रातिशाख्यकार और शिक्षाकार का भी मत है।[9]

पवर्ग—प्रातिशाख्यों में पवर्ग का स्थान ओष्ठ बताया गया है। यथा—"शेष ओष्ठ्योऽपवाद्य नासिक्यान्" (ऋ० प्रा० १.४७), "उवोः प्वा ओष्ठे" (वा० प्रा० १.७०), "ओष्ठाभ्यां पवर्गे" (तै० प्रा० २.३९) एवं "ओष्ठ्ये वोः पू" (ऋ० त० २.९) व्याकरण[10] और शिक्षा[11] में भी इसे ओष्ठ्य बताया गया है। इसका

१. न्यास० पद०, पृ० १००
२. सू० पा० शि०, १०; श्लो० पा– शि०, १७
३. वा० प्रा०, १.७९; सू० पा० शि०, पृ० ११
४. न्यास० पद०, पृ १००
५. सू० पा० शि०, पृ १०; श्लो० पा० शि०, १७
६. वा० प्रा०, १.७९; सू० पा० शि०, पृ० ११
७. वा० प्रा०, ४.१४४
८. वा० प्रा०, १.७८; सू० पा० शि०, पृ० ११
९. सू० पा० शि०, पृ० ११
१०. न्यास, पद०, पृ० १००
११. सू० पा० शि०, पृ० ११

करण भी ओष्ठ ही बताया गया है।[1]

अन्तःस्थ—यकार को सभी तालव्य मानते हैं।[2] और यह जिह्वा के मध्य भाग से उच्चारित किया जाता है—ऐसी शिक्षा और प्रातिशाख्यों की राय है।[3] वाजसनेयि परिस्थिति-विशेष में यकार का जकार के समान उच्चारण करते है—यह प्रतिज्ञापरिशिष्ट एवं शिक्षाग्रन्थों से ज्ञात होता है। यथा—प्रतिज्ञा-परिशिष्ट मे लिखा हुआ है—"अन्तःस्थानाम् आद्यस्य पदादिस्थस्यान्यहलसंयुक्तस्य ···जकारोच्चारणम्।"[4] याज्ञवल्क्यशिक्षा में भी कहा गया है—

"पदादौ च पादादौ च संयोगावग्रहेषु च।
जः शब्द इति विज्ञेयो योऽन्यः स य इति स्मृतः॥"[5]

प्रातिशाख्यकार कात्यायन जकार का यकार के समान उच्चारण-विधान करता है—"स्वरात् स्वरे समानपदे जो यन्न तु ऋकारे" (वा० प्रा० ४.१६४)। गुरु, लघु एवं लघुतर भेद से यकार तीन प्रकार का होता है। याज्ञवल्क्यशिक्षा मे बताया भी गया है—

"यवर्णस्त्रिविधः प्रोक्तो गुरुर्लघुलघूतरः।
आदौ गुरुर्लघुर्मध्ये पदान्ते तु लघूतरः॥"[6]

व्याख्याकारों की धारणा है कि उनमें से स्पृष्टप्रयत्न गुरु, ईषत्स्पृष्टप्रयत्न लघु और अत्यन्त ईषत्स्पृष्टप्रयत्न लघूतर होते है। पाणिनि ने भी—"व्योर्लघुप्रयत्नतरः शाकटायनस्य" (अ० ८.३.१८) में लघुप्रयत्नतर यकार सूचित किया है। सानुनासिक और निरनुनासिक भेद से सभी यकार दो प्रकार के होते हैं।

रेफ मूर्द्धन्य है—ऐसी वैयाकरणों एवं शिक्षाकारो की राय है।[7] प्रातिशाख्यों में तो "सकार रेफलकाराश्च" (ऋ० प्रा० १.४५), "रो दन्तमूले" (वा० प्रा० १.६८), "रेफे जिह्वाग्रमध्येन प्रत्यग्दन्तमूलेभ्यः" (तै० प्रा० २.४१) एवं "रेफो मूले वा" (ऋ० त० २.८) आदि सूत्रों से रेफ का दन्तमूलीयत्व प्रतिपादित

१. वा० प्रा०, १.८०; सू० पा० शि०, १७; सू० पा० शि०, पृ० ११
२. वा० प्रा०, १.६६; श्लो० पा० शि०, १७; सू० पा० शि०, पृ० १० न्यास० पद०, पृ० १००
३. सू० पा० शि०, पृ० ११; वा० प्रा०, १.७९
४. प्रति० परि०, पृ० ४१४
५. या० शि०, १५०
६. या० शि०, २.५४
७. न्यास० पद०, पृ० १००; सू० पा० शि०, पृ० १०; श्लो० पा० शि०, १७

किया गया है । शिक्षाकार ने भी इसका एकमत से दन्तमूलीयत्व सूचित किया है ।[1] आधुनिक आचार्यों का कथन है कि रेफ से आगे आने वाले नकार का णकार-विधान इसके मूर्धन्यत्व को प्रतिपादित करता है ।[2] जिह्वाग्र-करण से इसका उच्चारण होता है—ऐसा वाजसनेयिप्रातिशाख्यकार का कथन है—"रश्च" (वा० प्रा० १.७७) ।

लकार को सभी प्रातिशाख्यकार दन्त्य मानते हैं; यथा—ऋकारल्कारावथ षष्ठ ऊष्मा जिह्वामूलीयाः प्रथमश्च वर्गः" (ऋ० प्रा० १.४१) और "लूलसिता दन्ते" (वा० प्रा० १.६९) "दन्तमूलेषु लकारे" (तै० प्रा० २.४२) एवं "दन्ते त्स्लाः" (ऋ० त० २.७) आदि । वैयाकरणों एवं शिक्षाकारों ने भी इसे दन्त्य ही स्वीकार किया है। जिह्वाग्र-करण से इसका उच्चारण होता है—ऐसी प्रातिशाख्यकार की मान्यता है । यथा—"दन्त्या जिह्वाग्रकरणाः" (वा० प्रा० १.७६) । सानुनासिक और निरनुनासिक के भेद से लकार दो प्रकार का होता है ।

वकार को तैत्तिरीय प्रातिशाख्य के अतिरिक्त सभी प्रातिशाख्यकार ओष्ठ्य मानते है । यथा—"शेष ओष्ठ्योऽपवाद्य नासिक्यान्" (ऋ० प्रा० १.४७), "उवोः प्वा ओष्ठे" (वा० प्रा० १.७०) "ओष्ठ्ये वोः पू" (ऋ० त० २.९) आदि । तैत्तिरीय प्रातिशाख्यकार इसका स्थान दन्त एवं करण ओष्ठान्त मानते हैं—"ओष्ठान्ताभ्यां दन्तैर्वकारे" (तै० प्रा० २.४३) । अन्य प्रातिशाख्यों के मत में इसका करण दन्ताग्र प्रतिपादित किया गया है—"वो दन्ताग्रैः" (वा० प्रा० १.८१) । पाणिनीय एवं शिक्षाकार तैत्तिरीयप्रातिशाख्य की तरह वकार को दन्तौष्ठ्य मानते हैं ।[3] यह भी सानुनासिक और निरनुनासिक के भेद से दो प्रकार का कहा गया है। याज्ञवल्क्य-शिक्षाकार ने वकार के भी यकार के समान तीन भेद निर्दिष्ट किए हैं । यथा—

"वकारस्त्रिविधः प्रोक्तो गुरुर्लघुर्लघूतरः ।
आदौ गुरुर्लघुर्मध्ये पदान्ते च लघूतरः ॥"[4]

पाणिनि ने भी शाकटायन के मत को उद्धृत करते हुए कहा है—"व्योर्लघु-प्रयत्नतरः शाकटायनस्य" (अ० ८.३.१८) । वृत्तिकार ने लघुप्रयत्नतर का विवरण दिया है—"लघुप्रयत्नतरत्वम् उच्चारणे स्थानकरणशैथिल्यम् । स्थानं ताल्वादि, करणं जिह्वामूलादि । तयोरुच्चारणे शैथिल्यं मन्दप्रयत्नता"—इति ।[5]

---

१. सू० पा० शि०, पृ १०
२. वैदिक व्याकरण, पृ० १५
३. न्यास, पद०, पृ० १००; श्लो० पा० शि०, १८; सू० पा० शि०, पृ० १०
४. या० शि०, २.५३
५. का०, ८.३.१८

ऊष्म—शकार को पाणिनीय एवं प्रातिशाख्यप्रणेता तालव्य स्वीकार करते हैं।[1] जिह्वामध्य करण से इसका उच्चारण किया जाता है। ऐसी प्रातिशाख्यकार कात्यायन और शिक्षाकार की धारणा है।[2]

षकार मूर्द्धन्य है—यह सर्वसम्मत है। जिह्वाग्र का प्रतिवेष्टन करके षकार का उच्चारण किया जाता है, ऐसी प्रातिशाख्यकार कात्यायन की धारणा है।[3] प्रतिज्ञा-परिशिष्ट और शिक्षाग्रन्थों में भी षकार का कहीं खकार के समान उच्चारण किया जाता है।[4]

सकार दन्त्य है—ऐसी सभी की मान्यता है। दन्त्य होने के कारण यह भी जिह्वाग्रकरण वाला है।[5]

हकार कण्ठ्य है—ऐसा सब मानते हैं।[6] कुछ आचार्य इसे उरः स्थानीय मानते हैं।[7] हकार के दो प्रकार के उच्चारणों के कारण पाणिनि ने अपने वर्ण-समाम्नाय में दो हकारों का ग्रहण किया है—ऐसी कुछ विद्वानों की मान्यता है।

अयोगवाह—अयोगवाह शब्द की व्युत्पत्तियाँ संज्ञा-परिभाषा प्रकरण में प्रदर्शित की जायेंगी। पाणिनि ने अपने वर्णसमाम्नाय में विसर्जनीय, जिह्वामूलीय, उपध्मानीय, अनुस्वार, नासिक्य, यम[8] और अयोगवाह वर्णों का सन्निवेश नहीं किया है। उनके सन्निवेश न करने में यह हेतु प्रतीत होता है कि पाणिनि का वर्णसमाम्नाय वर्णों का स्वरूप प्रदर्शित करने के लिए नहीं है, अपितु प्रत्याहार के लिए है। प्रत्याहारों में भी अयोगवाहों का सामान्यतया सर्वत्र ही ग्रहण पाणिनीयों को इष्ट है।[9] अतः प्रयोजन न होने से उनका उपदेश भी नहीं किया गया है। शिक्षाकार—"अयोगवाहा विज्ञेया आश्रयस्थानभागिनः"[10] वचन से स्वपूर्ववर्ती

---

१. न्यास, पद०, पृ० १०० ; श्लो० पा० शि०, १७ ; सू० पा० शि०, पृ० १०; वा० प्रा०, १.६६; ऋ० प्रा०, १.४२,४३; तै० प्रा०, २.४४; ऋ० त०, २.५,६

२. वा० प्रा,० १.७९; सू० पा० शि०, पृ० ११

३. वा० प्रा०, १.७८

४. प्रति० परि०, २.१२ पृ० ४२३; वैदिक व्याकरण, पृ० ६८, टि० ६५

५. वा० प्रा०, १.७६; सू० पा० शि०, पृ० ११

६. न्यास, पद०, पृ० १०० ; श्लो० पा० शि०, १७; सू० पा० शि०, पृ० १० ; ऋ० प्रा०, १.३९, ४० ; वा० प्रा०, १.७१ ; तै० प्रा०, २.४७ ; ऋ० त०, २.२

७. श्लो० पा० शि०, १६; सू० पा० शि०, १० १०; ऋ० प्रा०, १.४०

८. महा०, प्रत्याहाराह्निक में पाँचवें सूत्र पर

९. महा०, "हयवरट्" सूत्र

१०. श्लो० पा० शि०, २२

वर्णों के स्थानों को ही अयोगवाहों का स्थान मानते हैं।

विसर्जनीय कण्ठ्य है—ऐसी पाणिनीयों एवं सभी प्रातिशाख्यकारों की मान्यता है। कुछ आचार्य इसे उर: स्थानीय भी मानते हैं, ऐसा ऋक्तन्त्र[१] एवं शिक्षाकार के वचन—"हविसर्जनीयावुरस्यावेकेषाम्" से जाना जाता है। जिह्वा का मध्यभाग इसका करण है—यह प्रातिशाख्यकार की मान्यता है।[२]

जिह्वामूलीय का स्थान जिह्वामूल है, यह इसके नाम से ही ध्वनित होता है।[3] इसका करण हनुमूल है—ऐसी प्रातिशाख्यकार कात्यायन की राय है।[४] शिक्षाकार तो—"जिह्वामूलीयो जिह्वय:"[५] कहते हैं और जिह्वामूल को इसका करण मानते हैं।[६]

---

१. "उरसि विसर्जनीयो वा", ऋ० त०, २.३
२. वा० प्रा०, १.८४
३. वही, १.६५
४. वही, १.८६
५. सू० पा० शि०, पृ० १०
६. सू० पा० शि०; पृ० ११

# भर्तृहरि का भाषाविज्ञान एवं व्याकरण को योगदान

सत्यकाम वर्मा

**भाषाविज्ञान और व्याकरण :**

कभी समय था जब व्याकरण की सीमाओं को संकीर्ण घोषित करके तुलनात्मक अध्ययन में रत विद्वानों ने भाषा सम्बन्धी ज्ञान को भाषाविज्ञान का नाम दिया था। उस समय सिद्धान्तों की अपेक्षा व्यावहारिक पक्ष पर अधिक बल दिया गया था। इसीलिए शीघ्र ही ध्वनिविज्ञान (Phonetics) और अर्थविज्ञान (Semantics) को पृथक् विषय माना जाने लगा और उन्हें भाषाविज्ञान से पृथक् करके पढा जाने लगा। परन्तु आज बढ़ते-बढ़ते यह भाषावैज्ञानिक अध्ययन ऐसी सीमा पर पहुँच गया है, जहां न केवल इन तीनों विज्ञानों की एकता फिर से स्थापित मान ली गयी है, बल्कि व्याकरण और भाषाविज्ञान की पृथकता की दीवारें भी टूट कर गिर रही हैं। भाषाविज्ञान के नाम पर आजकल जो भी अध्ययन हो रहा है, उसे बहुत सरलता से व्याकरण नाम दिया जा सकता है। चोम्स्की जैसे अधुनातम विद्वान् तो उसे कहते ही व्याकरण हैं। मध्यकालीन भ्रान्ति का मुख्य कारण पश्चिम की व्याकरण-सम्बन्धी वे धारणायें थीं, जो किन्हीं न्यायोचित आधारों पर स्थिर न होकर अल्पज्ञता पर आधारित थीं। पाश्चात्य विद्वानों ने व्याकरण का मुख्य लक्ष्य 'वाक्यविश्लेषण' और 'पद-विभाजन' को स्वीकार किया था। 'अर्थ' और 'ध्वनि' को उन्होंने व्याकरण की सीमाओं से परे ही रखा। परिणामतः उनके विचार के अन्तर्गत ये दोनों पक्ष नहीं आ सके। बाद में इनका अध्ययन अलग-अलग विज्ञानों के रूप में बँट जाने का भी यही कारण रहा। परन्तु, आज पश्चिम का विद्वान् समझ चुका है कि ऐसी सभी सीमायें भ्रान्त हैं।

हम देख ही चुके हैं कि भारत में ये सीमायें आरम्भ से ही कभी इतनी संकुचित नहीं रहीं। स्वयं 'ऋग्वेद' में वाणी के आन्तरिक और बाह्य रूपों, अभिव्यक्ति-माध्यम के रूप में उसकी उपयोगिता, उच्चारण और ग्रहण में अन्तर, ग्रहण और मानसिक विकास का सम्बन्ध, जैसी समस्याओं पर चामत्कारिक ढंग से अत्यन्त परिपक्व कोटि का विचार हो चुका था। इन्द्र, भरद्वाज और शाकटायन ने क्रमशः

प्रकृति-प्रत्यय-विभाग, आख्यात एवं नामों के आख्यातज होने से सम्बद्ध सिद्धान्तों का अत्यन्त प्रौढ़ विचार किया था। शाकटायन ने ऐसा करते हुए **निरुक्त और व्याकरण** के बीच की दीवारों को भी गिरा दिया था। 'नामों या शब्दों का निर्माण बिना किसी अर्थ-मूल (धातु) के नहीं हो सकता', यह था वह अभिप्राय जिसे शाकटायन ने अपने उक्त सिद्धान्त के द्वारा अभिव्यक्त किया। उधर निरुक्तकार यास्क ने **निरुक्त और व्याकरण** की दूरी को कम करते हुए अर्थमूल या 'धातु' की खोज को अपना लक्ष्य बनाया और इसी 'अर्थ-नित्यता' की धारणा के आधार पर लोक और वेद की भाषा को रचनात्मक एवं अर्थात्मक महत्त्व की दृष्टि से एक समान घोषित किया।

हम यह भी देख चुके हैं कि पाणिनि का मूलोद्देश्य यद्यपि भाषा का 'रूपात्मक विश्लेषण' था, इस पर भी अर्थपक्ष की ये उपेक्षा नहीं कर सकते थे। यही कारण है कि उन्होंने सारी पद-मान्यता का आधार अर्थसत्ता को ही स्वीकार किया। उनके अनेकानेक सूत्रों में भाषा-सम्बन्धी इस चिन्तन की गरिमा पूर्णतः व्यक्त हुई है। कात्यायन और पतंजलि इसे और आगे बढ़ा ले गये। पतंजलि ने **न्याय** या 'लौजिक' को भी व्याकरण की चिन्तन-प्रक्रिया का एक अविभाज्य अंग बना दिया और इस प्रकार जिसे हम अधुनातम अर्थों में **भाषा-शास्त्र** या भाषा का तात्त्विक विचार कहते हैं, उसे एक सुदृढ़ आधार प्रदान किया। पाणिनि के रूपात्मक विश्लेण' को उन्होंने दार्शनिक चिन्तन के साथ सम्बद्ध कर दिया। इस प्रकार उन्होंने **व्याकरण, अर्थविज्ञान एवं दर्शन** के बीच की सीमाओं को तोड़कर सदा के लिए धाराशायी कर दिया। इस बीच **शिक्षा** नामक वेदांग का विकास पूर्ण रूप में हो चुका था। वेदों की विविध शाखाओं में प्रयुक्त ध्वनि-विश्लेषण के रूप में उनमें एक अत्यन्त प्रौढ़ **ध्वनिविज्ञान** का विकास हुआ था। वेदों के **व्याकरण** के रूप में विकसित **प्रातिशाख्यों** मे इस **ध्वनिविज्ञान** को व्याकरणात्मक ध्वनि-परिवर्तनों के के साथ अविच्छिन्न रूप से सम्बद्ध कर दिया गया। उनमें आज के **ध्वनिविज्ञान** के लगभग हर पहलू पर गम्भीरता से विचार किया गया है।

इस प्रकार हम देख चुके हैं कि भर्तृहरि के आगमन से पूर्व भाषा-विश्लेषण और भाषा तत्त्वचिन्तन का विकास जिस सीमा तक हुआ था, उसमें **अर्थविज्ञान, रूपविज्ञान, ध्वनिविज्ञान,** एवं **भाषातात्त्विक दर्शन** आदि का एकत्र ही समावेश था। तब इसे ही व्याकरण नाम से जाना जाता था।

इस पृष्ठभूमि पर आने वाले भर्तृहरि का यह सौभाग्य था कि **वेद, वेदान्त** और **व्याकरण** के महान् पण्डित होने के साथ-साथ उन्हें **न्याय** और **मीमांसा** का विशिष्ट ज्ञान उपलब्ध हुआ। उनका प्रथम श्रम **महाभाष्य** की व्याख्या और उसके पुनरुद्धार के रूप में रहा। उसे रचते हुए उनके समक्ष अनेक रहस्योद्घाटन अनायास

ही हो चुके थे। उन सब को क्रम में पिरो कर जब भर्तृहरि ने नए सिरे से भाषा-तत्त्व और व्याकरण पर विचार करना आरम्भ किया, तब जिस ग्रन्थ का प्रणयन हुआ, वही कहलाया—**वाक्यपदीय**। अपनी **महाभाष्य-टीका** में वे मूलग्रन्थ के क्रम एवं सीमाओं में बंधे हुए थे तथा **वाक्यपदीय** में ऐसे सभी क्रमों एवं सीमाओं को तोड़ सकते थे। ऐसा करके उन्होंने जिस चिन्तन को हमें इस ग्रन्थ के माध्यम से दिया, उसे हम केवल व्याकरण-दर्शन कह लें अथवा **भाषा-चिन्तन** और व्याकरण-दर्शन के दो विभागों में आबद्ध चिन्तन कह लें, बात एक ही है। पहले दो काण्डों में वह सब अन्तर्गृहीत है, जिसे आज हम **भाषा-विज्ञान, अर्थविज्ञान** एवं **वाक्यविज्ञान** के नाम से जानते हैं।

ध्वनि-विज्ञान के कुछ विचारणीय पक्ष भी **वाक्यपदीय** में उठाये गये है। भारतीय दृष्टि से भी प्रथम काण्ड में 'वाक्य' का विषय-अन्तर्गृहीत है, जिसमें वागुत्पत्ति, वाक् का स्वरूप, शब्द का महत्त्व, उच्चारण और ग्रहण, ध्वनि-नाद-स्फोट, शब्द का स्वरूप और अर्थ, शब्द का बाह्य रूप और उसका स्वरूप, आगम और लोक-भाषा, साधु-असाधु शब्द, व्याकरण का क्षेत्र और महत्त्व, आदि प्रमुख विषयों को को लिया गया है। **वाक्यपदीय** के द्वितीय काण्ड में प्रमुख विचारणीय विषय रहे हैं—वाक् की इकाई, पदभेद, अर्थ-विज्ञान एवं वाक्यविज्ञान। कुछ मात्रा मे रूप-विज्ञान को भी इसमें गृहीत किया गया है।

**वाक्यपदीय** का तृतीय काण्ड पद-काण्ड कहलाता है। पद-विचार व्याकरण का विषय है। पद के ही संबंध में जाति-व्यक्ति, विशेषण, क्रिया, संबंध, कारक, लिंग, उपग्रह, पुरुष, दिक्, काल, संख्या, समास और वृत्ति, आदि के प्रश्न विचारणीय हो सकते है। इन सब पर विस्तृत विचार इसी काण्ड में किया गया है। इस सम्पूर्ण विचार में **न्याय** और **मीमांसा** के साथ-साथ **वेदान्त** का भी सहारा लिया गया है। दिक्, काल और पुरुष के अतिरिक्त जाति-समुद्देश में भी **वेदान्त** के एक-ही-तत्त्व एवं अखण्डता और अविच्छन्नता की बात बार-बार दोहराई गई है। अतः इस काण्ड को **व्याकरण दर्शन** का काण्ड कहा जा सकता है।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि **वाक्यपदीय** नाम रखते समय भर्तृहरि ने उसमें अन्तःसमाविष्ट सभी विषयों का पूरा-पूरा ध्यान रखा है। इसके ये प्रमुख विषय हैं—वाक्, वाक्य और पद। हम इन्हें भले ही **भाषाविज्ञान** और **व्याकरण** के अलग-अलग क्षेत्रों में बांटने का प्रयास कह लें, भर्तृहरि तो इन्हें एक ही विचारणा के विविध अंग या चरण मानते हैं। इसीलिए मैंने अपने ग्रन्थ '**भाषातत्त्व और वाक्यपदीय**' में यह सुझाव दिया था कि इन दोनों विज्ञानों का कदाचित् सर्वाधिक उपयुक्त नाम ही **वाक्यपदीय** रहेगा : वाक्, वाक्य एवं **पद संबंधी विमर्श या तत्सम्बद्ध विज्ञान**।

परन्तु यह सब कहते हुए हमें दो तथ्यों को सर्वथा विस्मृत नहीं कर देना चाहिए : प्रथम यह कि **महाभाष्य** की सीमाओं में आबद्ध रहकर भी भर्तृहरि ने अपने एक अन्य ग्रन्थ **त्रिपदी टीका** में **वाक्यपदीय** के समानान्तर एवं उसका सम्पोषक ही विचार किया है। द्वितीय यह कि भर्तृहरि के दर्शन-सम्बन्धी दोनों विलुप्त ग्रन्थों एवं व्याकरण-सहायक तृतीय विलुप्त ग्रन्थ का अभाव हमें उनके आशय को पूरी तरह समझने में कई स्थलों में अखर सकता है। इस पर भी चरम सत्य यह है कि दर्शन का सहारा लेकर भी जिस निराडम्बर एवं सरल रूप में भर्तृहरि ने इस सम्पूर्ण विवेचना को उपस्थापित किया है, वह अभूतपूर्व है। भर्तृहरि के **वाक्यपदीय** ने यद्यपि भारत के परवर्ती भाषा-चिन्तन को अत्यधिक प्रभावित किया, किन्तु उनके चिन्तन की वह सरलता परवर्ती शुष्क तार्किकता के कारण अन्य भाषा-चिन्तकों में अनायास न उतर पाई। प्रस्तुत निबन्ध में **वाक्यपदीय** के आधार पर भर्तृहरि के **भाषा-विज्ञान** एवं **व्याकरण-दर्शन** विषयक मान्यताओं पर पृथक्-पृथक् रूप से विस्तृत-विवेचन किया गया है।

**(क) भाषाविज्ञान सम्बन्धी निष्कर्ष :**

**१. वाक् : एकमात्र अभिव्यक्ति की माध्यम :** भर्तृहरि के अनुसार यदि वाणी का भाषा-रूप या भाषित रूप न रहे, तो समस्त ज्ञान-विज्ञान ही नहीं, मानव की समस्त चेतन-प्रक्रिया तक अर्थहीन हो जाएगी।[१] शब्दतत्त्व का यह अर्थभाव ही है, जिसके माध्यम से जगत् की व्यावहारिक प्रक्रिया चल पाती है।[२] कोई भी चिन्तन या विचार शब्द के बिना नहीं रह सकता। किसी प्रकार का सम्प्रत्यय भी उसके बिना सम्भव नहीं।[3]

**२. भाषा की परिभाषा :** प्रयोक्ता (वक्ता) और ग्रहीता (श्रोता) के बीच अभिप्राय का बुद्ध्यर्थ का आदान प्रदान केवल शब्द के ही माध्यम से होता है।[४] ज्यों ही प्रयोक्ता का बुद्ध्यर्थ ग्रहीता का बुद्ध्यर्थ बन जाता है, भाषा या शब्द का कार्य पूरा हो जाता है।[५]

**३. भाषा का ज्ञानार्जन :** भाषा सीखते समय बालक जो अशुद्ध उच्चारण करता है, उसका अर्थ-विनिश्चय उसके मूल शब्द के द्वारा किया जाता है। इसी प्रकार **अम्बा** का उच्चारण **अम्मां** या मां आदि के रूप में हो जाता है।[६]

**४. भाषा के संस्कृत और प्राकृत रूप :** भाषा-विकास के सम्बन्ध में प्रमुखतः दो मत हैं : 'नित्यवाद' एवं अनित्यवाद'। 'नित्यवाद' के अनुसार भाषा दैवी या

१. वाक्यपदीय, १.१२४, १२७
२. वही, १.१, १२१
३. वही, १.१२३
४. वही, १.५३
५. वही, ३.३.३३
६. वही, १.१५२, तथा म० त्रि०, १.१.१

देव-प्रदत्त वस्तु मानी जाती है और उसे जन-प्रचलित नए-नए प्रयोगों के द्वारा व्यतिकीर्ण होता हुआ माना जाता है। किन्तु 'अनित्यवाद' के अनुसार जनता में प्रचलित होने वाला भाषा-रूप ही मूल होता है। इसी कारण उसे प्राकृत भी कहते हैं।[1] यही रूप बाद में प्रति संस्कृत हो कर शिष्ट प्रयोग का विषय बनता है। बाद में यही शिष्ट-प्रयोग जनता के लिए आदर्श बन जाता है।[2]

५. साधु-असाधु प्रयोग : साधु या व्याकरण सम्मत शब्द वह है, जो शिष्ट प्रयोग का विषय हो[3] तथा आगम अर्थात् शास्त्रादि में धर्मादि-साधन के लिए व्यवहृत होता हो।[4] आगम का अर्थ परम्परा से अविच्छिन्न उपदेश अर्थात् श्रुति-स्मृति-लक्षण-ज्ञान है।[5] धर्म का विधान उन्हीं श्रुतियों-स्मृतियों में किया गया है।[6] श्रुति को अकर्तृक, अनादि और अव्यवच्छिन्न माना गया है,[7] जबकि स्मृति इसी श्रुति या वेद में वर्णित विविध लक्षणों के आधार पर बनती है।[8] व्याकरण शब्दों के साधुत्व के विषय में निबद्ध एक ऐसी ही स्मृति है, जिसका निबन्धन शिष्ट लोग करते हैं।[9] यही कारण है कि शिष्टों के प्रयोग को ही साधुत्व-असाधुत्व के व्यामोह में निर्णायक मानकर उसका अनुसरण करना चाहिए।[10]

६. अपभ्रंश या लोकभाषा का महत्त्व : जिस प्रकार श्रुति के अव्यवच्छिन्न होने से उसमें प्रयुक्त शब्द अव्यवच्छेद्य अथवा नित्य होते हैं, उसी प्रकार अर्थ को वहन करने एवं जन-प्रयोग में प्रचलित होने के कारण असाधु या अपभ्रंश शब्द भी अव्यवच्छेद्य होते हैं।[11] अर्थवत्ता की दृष्टि से भी उन दोनों में कोई अन्तर नहीं होता।[12] उनमें अन्तर इसी बात में है कि साधु-शब्द आगम-सिद्ध और शिष्ट-

---

१. वाक्य०, १.१५५, एवं म० त्रि० १.१.१ : "प्रकृतौ भवा. प्राकृताः।······इयं दैवी वाक्।"
२. वाक्य०, १.१४२, एवं म० त्रि०, १.१.१ : "शिष्टप्रयोगमभिसमीक्ष्य प्रकृतिरूहितव्या प्रत्ययश्च"
३. वाक्य०, १.१४२
४. वही, १.२७
५. म० त्रि०, १.१.१ : "पारम्पर्येणाविच्छिन्न उपदेश आगमः। श्रुतिलक्षणः स्मृतिलक्षणश्च सः।" एवं वाक्य०, १.१४५
६. वाक्य०, १.१३२, १३४
७. वही, १.१४५
८. वही, १.७, १४५, १४६
९. वही, १.१४२, १४५
१०. वही, १.२७, आदि
११. वही, १.२७, १५३, १५६
१२. वही, १.२७, १४८, १५३

प्रयोग में प्रचलित होते हैं, जबकि अपभ्रंश-शब्दों को यह गौरव प्राप्त नहीं होता।[1] अपभ्रंश शब्द की स्थिति वैसी ही होती है, जैसी बोलना सीख रहे बालक द्वारा अशुद्ध उच्चारण मात्र शब्दों की।[2] जिस प्रकार उन अस्पष्ट शब्दों का अर्थ-ज्ञान उनसे मिलते-जुलते या उनके आधार-भूत साधु-शब्दों के विनिश्चय द्वारा होता है, उसी प्रकार जन-प्रचलित अनागम-सिद्ध या शिष्टों के अनभिमत शब्दों का अर्थ विनिश्चय भी साधु-सम्मत किसी शब्द के अर्थ से किंचित् सम्बद्ध अर्थ में ही कर लिया जाता है।[3] अन्तर यही होता है कि किञ्चित् भिन्न विवक्षा होने के के कारण साधु से भिन्न किसी अन्य शब्द का प्रयोग अभिप्रेत होता है। ऐसे समय जो शब्द प्रयुक्त होता है, उसको अपभ्रंश कहते हैं[4]। एक बार जब ऐसा शब्द प्रयुक्त हो जाता है, तब उस अर्थ विशेष में साधु-शब्द का प्रयोग या प्रचलन हो जाता है।[5] जिस प्रकार नित्यवादी साधु-शब्दमयी भाषा को नित्य और उचित मानते हैं, उसी तरह अनित्यवादी भाषा को नित्य मानते हैं।[6] सत्य यह है कि दोनों ही प्रकार के शब्द—साधु और असाधु—नित्य एवं अव्यवच्छिन्न होते हैं।[7]

७. **व्याकरण का प्रयोजन और क्षेत्र** :—व्याकरण का प्रयोजन किसी नवीन या कृत्रिम भाषा का निर्माण नहीं है, बल्कि जनप्रयोग में प्रचलित शिष्ट-प्रयोगानुकूल शब्दों का साधुत्व-विधान है, ताकि उन शब्दों का प्रचलन एवं अनुकरण अधिकाधिक एवं उचित रूप में हो सके।[8] इस प्रकार साधु शब्दों का ज्ञान भाषा के प्रयोग-नियमन का हेतु बनता है।[9] शिष्ट प्रयोग का यह महत्त्व इस कारण है कि वह आगमादि में विहित प्रयोगों पर आश्रित होता है।[10] **आगम** और **श्रुति** के नित्य एवं परम्परागत रूप में अविच्छिन्न होने के कारण साधु-प्रयोग भी नित्य एवं विहित होता है।[11] आगम पर

---

१. वाक्य०, १.२७
२. वही, १.१५२
३. वही, १.१५०-५४
४. वही, १.१४८
५. वही, १.१५३-४
६. वही, १.१५५
७. वही, १.१५६ (अ)
८. वही, १.२७, १४०, १४२, १४५
९. वही, १.२७, १४०, १४२
१०. वही, १.२७
११. वही, १.१४५

आश्रित होने के कारण शिष्ट-प्रयोग की दृष्टि से व्याकरण भी एक स्मृति ही है।[1] अतः आगम के नित्य होने से व्याकरण-रूपा स्मृति भी नित्य ही होती है।[2] इस व्याकरण का क्षेत्र केवल 'वैखरी' या उच्चरित वाक् तक ही सीमित नहीं है, प्रत्युत 'मध्यमा' और 'पश्यन्ती' भी इसी के क्षेत्र में आती हैं। व्याकरण वाक् के इन तीनों चरणों का परम पद है।[3] दूसरे शब्दों में व्याकरण का क्षेत्र केवल उच्चरित वाक् ही नहीं है, बल्कि विचार के क्षणों में विचार्यमान शब्द-राशि भी है।

८. शब्दब्रह्म : मानव अभिव्यक्ति का एक मात्र माध्यम होने से वाक् या शब्द नित्य है, इसकी अर्थभावना से ही जागतिक प्रक्रिया चल पाती है।[4] इस बृंहणशील एवं नित्य व्यापक शब्दब्रह्म की उपलब्धि का एकमात्र एवं सरलतम साधन व्याकरण ही है।[5] यदि उस शब्द की उपलब्धि का प्रमुख साधन वेद है, तब वेद का भी प्रमुखतम अंग व्याकरण ही माना जाता है।[6] शब्दब्रह्म का वास्तविक स्वरूप इस व्याकरण में ही आकर स्पष्ट होता है।[7] अथवा, शब्द के संस्कार को जान लेना ही परमात्मा को पा लेना है।[8]

९. वाक् की इकाई :—वर्ण, पद और वाक्य के रूप में वाक् का विभाजन केवल स्थिति-सापेक्ष ही है, अन्यथा इनमें से किसी एक का भी व्यक्तित्व निश्चित एवं नित्य नहीं है।[9] वाक्य उस ध्वन्यात्मक अभिव्यक्ति का नाम है, जिसके द्वारा वक्ता या प्रयोक्ता के अभिधेय को पूर्णरूप में पहचान लिया जाता है, फिर चाहे वह एक वर्णमात्र ही क्यों न हो। उसका वर्ण या पद में विभाजन न तो सम्भव है, न उचित।[10] यदि इसी प्रकार विभाजन करना हो, तब वाक्यों का पदों में और पदों का वर्णों में विभाजन करके ही रुक जाना सम्भव न होगा, बल्कि तब हमें वर्णों में भी वर्णभागों की गणना करनी होगी। सच तो यह है कि न तो अर्थ के ही पदार्थ, वर्णार्थ, आदि के रूप में कोई भाग हो सकते हैं, और न वाक्य के ही पद, वर्ण या वर्णभाग के रूप में कोई विभाग सम्भव हैं।[11] वास्तव में न

---

१. वाक्य०, १.१४२, १४५
२. वही, १.१३३, १३४, १४५
३. वही, १.१४३
४. वही, १.१, १२१
५. वही, १.११, १३२
६. वही, १.११
७. वही, १.२२, १३२
८. वही, २.४०
९. वही, १.७३, २.२८
१०. वही, २.२८, ४०
११. वही, १.७३, २.३.२८-३१

तो किन्हीं वर्णभागों के मिलने से वर्ण बनता है, न वर्णों के मिलने से पद और न पदों के मिलने से वाक्य ।[1] वाक्य एक अविभाज्य और अखण्ड अभिव्यक्ति का नाम है, जिसका पद, वर्ण, आदि में विभाजन सम्भव ही नहीं ।[2] वाक्य ही वाक् की अभिव्यंजनात्मक या अर्थविधायक इकाई है ।[3] जिस प्रकार तथाकथित पदों में दूसरे पदों के कुछ अंश दिखाई दे जाते हैं, उसी प्रकार वर्णान्तरों में भी वर्णान्तर-सादृश्य दिखाई दे सकता है ।[4] किन्तु जिस प्रकार 'ब्राह्मणकम्बल' में 'ब्राह्मण' का कोई विशिष्ट अर्थ नहीं है, उसी प्रकार वर्णों में प्रतीयमान वर्णान्तरस्वरूपों का भी कोई अस्तित्व या प्रयोजन नहीं है ।[5] वास्तव में अर्थप्रतीति सदा स्फोट के रूप में होती है, जो अखण्ड एवं सक्षण प्रतीतिमात्र है ।[6] उच्चारित ध्वनिसमूह, पदसमूह या वाक्य के लघु-बृहत् होने से कोई अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि उनकी प्रतीति जिसे स्फोट के रूप में होती है, वह काल और विभागों की दृष्टि से परिमेय नहीं है ।[7] इसी वाक्य की परिभाषा में अव्यय, कारक, विशेषण, क्रिया (तिङन्त), आदि के समावेश की कोई आवश्यकता नहीं है ।[8] इस प्रकार सारी पद-कल्पना ही प्रकल्पित है और उसी के द्वारा लोकव्यवहार चलता है ।[9]

१०. **पदभेद** :—वाक्यों से ही अलग-अलग करके विविध पद-भेदों की कल्पना की गई है । कोई नाम और आख्यात के रूप में दो पदभेद मानते हैं, किसी की दृष्टि में इनकी संख्या **नामाख्यातोपसर्गनिपाताश्च** के रूप में चार है, जबकि यदि कर्मप्रवचनीय के पृथक् अस्तित्व को भी स्वीकार कर लें, तब इनकी संख्या पांच भी कही जा सकती है ।[10] पदभेद को चार तक सीमित करने वाले कर्म-प्रवचनीय को निपातों के अन्तर्गत ही स्वीकार कर लेते हैं ।[11]

११. **अर्थ की परिभाषा और स्वरूप**—किसी शब्द के उच्चरित होते ही जिस अर्थ या प्रयोजन की प्रतीति होती है, वही उस शब्द का अर्थ है । अर्थ का कोई अन्य लक्षण नहीं । जब उच्चारण-समकाल होने वाली प्रतीति ही अर्थ है, तब उसके

१. वाक्य०, १.७३
२. वही, २.३०, ३४७, ४२२
३. वही, २.२१९, ४२२
४. वही, २.११
५. वही, २.९
६. वही, १.७५, ७७, ८१
७. वही १.१०३
८. वही, २.४, २.१३
९. वही, ३.३.८६
१०. वही, २.३३०
११. वही, २.१; एवं म० त्रि०, १.१-२

लक्ष्य-व्यंग्यादि विविध भेद माने ही नहीं जा सकते, क्योंकि शब्द (अभिधान) और अर्थ (अभिधेय) के बीच एक ही प्रकार का सम्बन्ध हो सकता है : अभिधा का ।[1] दूसरे शब्दों में वाच्य-लक्ष्य-व्यंग्य आदि भेद से अर्थ का विभाजन असम्भव है। गौ शब्द से जिस प्रकार सास्नादिमान् पिण्ड की प्रतीति होती है, ठीक उसी प्रकार प्रकरणान्तर में वाहीक की भी प्रतीति होती है ।[2] वास्तव में वाक्य, अर्थ-प्रकरण-देश-काल-साहचर्य-विरोध-आदि विविध उपादान किसी अर्थ के विनिश्चय में सहायक होते हैं ।[3] इस दृष्टि से सभी अर्थ एक समान रूप से ही निश्चित होते हैं। यदि एक ही शब्द के प्रतीयमान-विविध अर्थों में कोई अन्तर है ही, तो वह है—गौण और मुख्य का ।[4] ये दोनों भेद भी भिन्न-भिन्न प्रसंग में 'असिद्धि' और 'सिद्धि' अथवा 'अप्रसिद्धि' और 'प्रसिद्धि' पर आधारित होते है ।[5] जिस प्रकरणादि में उच्चारण सम्काल ही जो अर्थ सामने आता है, 'प्रसिद्धि' के कारण वही वहां मुख्य होता है ।[6] एक शब्द का अनेक अर्थों या द्रव्यादि के साथ सम्बन्ध सम्भव होने से कौन सा अर्थ कहां अभिप्रेत है, या कहां ऐसा नहीं है, इसका विनिश्चय और नियन्त्रण शब्द में अव्याहित दो सत्ताएं करती हैं : 'उपचार' और 'प्रतिचार'। 'उपचार-सत्ता' के द्वारा कोई अर्थ किसी विशेष अवस्था मे सामने लाया जाता है, जब कि 'प्रतिचार-सत्ता' उसी स्थिति में अन्य अर्थों को सामने आने से रोके रखती है ।[7] अर्थ वास्तव में सम्प्रत्यय का नाम है। या कह सकते हैं कि अर्थ से ही सम्प्रत्यय की उपलब्धि होती हैं ।[8] वाक्य-पद-वर्ण आदि भेद से अर्थ की भिन्नता नही होती और न ही वाक्यार्थ, पदार्थ या वर्णार्थ जैसी कोई चीज होती है। सच तो यह है कि तथाकथित वाक्यार्थ को पदादि के अर्थों के रूप में विभाजित ही नहीं किया जा सकता ।[9] जिस प्रकार वाक्य एक अखण्ड और अविच्छेद्य अभिव्यक्ति है, उसी प्रकार अर्थ भी एक अखण्ड-नीय अभिव्यक्ति है। न तो उसके भाग किये जा सकते है, न उनके जुड़ने से किसी समग्र वाक्यार्थ की सृष्टि सम्भव मानी जा सकती है ।[10] यहां तक कि 'नाम,'

---

१. वाक्य०, २.४०८
२. वही २.२५४, २५७, ४०७
३. वही, २.३१६-१८
४. वही, २.२६६-६७
५. वही, २.२६५
६. वही, २.२६७, २८०, ३३८
७. वही, ३.३.३९-५०
८. वही, ३.३.५३
९. वही, २.१३, ९०, ४२२, ४२७
१०. वही, २.४२७-२८, ४४८

'आख्यात,' 'उपसर्ग,' 'निपात', आदि की दृष्टि से भी अर्थ का विभाजन नहीं किया जा सकता।[1]

**१२. शब्दशक्ति :** इस दृष्टि से तथाकथित शब्द-शक्तियों की मान्यता ही असिद्ध होती है। वास्तव में प्रतिपत्ता या ग्रहीता अपनी अशक्ति के कारण ही समझने-समझाने की सुविधा की दृष्टि से कुछ ऐसे शब्दों की स्थिति को स्वीकार कर लेता है, जिन्हें वक्ता ने प्रयोग नहीं किया होता, और इस प्रकार लक्ष्यार्थ अथवा व्यंग्यार्थ वाच्यार्थ की प्रतीति के विविध हेतुओं की कल्पना करता है। इन अविद्यमान शब्दों की कल्पना प्रतिपत्ता की अपनी अशक्ति की सूचक है, किसी शब्दशक्ति की नहीं।[2] भर्तृहरि का यह मत स्फोट-सिद्धान्त पर आधारित है, तथा चोम्स्की आदि की वर्तमान पृष्ठ-संस्वनी-व्याकरण एवं अन्त:संस्वनी-व्याकरण जैसी निराधार मान्यताओं का सबल प्रत्याख्यान करता है। शब्द और अर्थ के बीच केवल वाच्य या अभिधा का ही सम्बन्ध या नियम हो सकता है, अन्य किसी प्रकार का नहीं।[3]

**(ख) व्याकरण-दर्शन सम्बन्धी निष्कर्ष :**

**१. जाति-व्यक्ति :** सभी शब्द प्रथमत: जाति की ही अभिव्यक्ति करते हैं,[4] किन्तु विशिष्ट गुणों या द्रव्य से सम्बन्ध होने पर वे व्यक्ति का कथन करते हैं।[5] जाति और व्यक्ति परस्पर सापेक्ष स्थिति है। एक के अन्दर ही दूसरे के लक्षण समाहित होते हैं : जाति के कार्यों में व्यक्ति समाहित रहता है, जब कि व्यक्ति के गुणों से ही जाति के गुणों की अभिव्यक्ति होती है।[6] क्रिया वास्तव में सत्ता का ही इतर नाम है।[7] सत्ता स्वत: जाति की ही सूचिका है।[8] गुण, संख्या, लिंग आदि तत्त्व जाति में ही गिने जाते हैं, क्योंकि वे सामान्य होने के कारण किसी भी व्यक्ति के साथ रह सकते हैं।[9] इस प्रकार जाति-व्यक्ति का भेद सामान्य और विशेष के भेद पर आधारित होता है।[10]

१. वाक्य०, २.३१६, ३४७, ४५३
२. वही, १.८६, २.४१७
३. वही, २.४०८-९
४. वही, ३.१.६, १४
५. वही, १.३९
६. वही, ३.१.१९, २०, २९
७. वही, ३.१.३,४८; ३.८.२१; २४
८. वही, ३.१.३६, ३.८ २५
९. वही, ३.१.४९, ६०, ६५-८८
१०. विस्तार के लिए देखें व्याक० दार्श०, ६-२६ से ६-३४ तक, एवं वाक्य० ३.१.१२,१९

२. गुण और विशेषण शब्द : गुण या विशेषण के चार मुख्य लक्षण हैं : संसर्गी, भेदक, परतन्त्र और प्रकर्ष-हेतु ।[१] इन्हें ही हम ऐसा भी कह सकते हैं : (१) द्रव्य और गुण एक दूसरे से अलग नहीं किये जा सकते (संसर्गी), (२) गुण एक व्यक्ति को दूसरे से भिन्न सिद्ध करता है (भेदक), (३) इस प्रकार गुण किसी स्वतन्त्र सत्ता का द्योतक न होकर द्रव्य का ही द्योतक होता है (परतन्त्र)। तथा (४) एक ही जैसे गुणवाले द्रव्य-व्यक्तियों में परस्पर भेद बनाने के लिए भी गुण ही प्रकर्ष-द्योतन का हेतु (प्रकर्ष-हेतु) बनता है ।[२]

२. सत्त्व और आख्यात (नाम और क्रिया) : इन दोनों का मुख्य भेद 'सिद्ध' और 'साध्य' के रूप में कहा जाता है ।[3] क्रिया या आख्यात साध्यावस्था को सूचित करती है । यह साध्यावस्था अनेक गौण अवयवों से निर्मित होती है ।[४] उन अवयवों के एक दूसरे के बाद घटित होने से क्रिया को प्राप्तक्रमा, आश्रितक्रमरूपा, या क्रमजन्या कहा जा सकता है ।[५] षड्भावविकारों का यही रहस्य है ।[६] समूहजन्मा होने से यह किसी एक विशिष्ट स्थिति की सूचिका न होकर सामान्य की सूचिका या सामान्यभूता होती है और अनेक भागों मे बंटी सी देखी जा सकती है ।[७] किन्तु नाम-शब्दों में भेद यह है कि वे साध्यावस्था के सूचक न होकर सत्त्वभाव या सिद्धावस्था के सूचक हैं ।[८] किसी क्रिया के सिद्ध-स्थिति पा लेने पर वह क्रमजन्मा नहीं रहती । क्रमजन्यता के इस संहार से ही नाम शब्दों का प्रवर्तन होता है ।[९] उनमें निहित धातु या आख्यात से किसी क्रम या साध्यावस्था की सूचना नहीं मिलती । क्रिया जहां समूह की द्योतिका होती है, नामशब्द वहां व्यक्ति या द्रव्य के संकेतक होते हैं ।[१०] यहां यह विशेष अवधेय है कि जिस प्रकार नामों का प्रतिनिधित्व सर्वनामों के द्वारा भी हो जाता है, उसी प्रकार सभी क्रियाओं का कथन 'सर्वनामिका' के प्रयोग के द्वारा भी हो जाता है । ये सर्वनामिका क्रियाएं हैं—कृ, भू, अस्ति ।[११]

१. वाक्य०, ३.५.१;३
२. वही, १.६३-६५; ३.५.१-३
३. वही, ३.८.१,४८
४. वही, ३.८.४-६
५. वही, ३.१.३५, ३.८.३-४
६. वही, ३.१.३६, ३.८.१२
७. वही, ३.८.५,११, ३८
८. वही, ३.८.४८
९. वही, ३.१.४५, ३.८.३०
१०. वही, ३.८.४-६, १८
११. देखें, व्या० दार्श०, पृ० २५४.५

एक बात यह भी अवधेय है कि किसी क्रियाविशेष में जो अन्य क्रियाएं गौण या अंग रूप में प्रयुक्त होती है, वे ही जब स्वतन्त्रावस्था में मुख्य क्रिया का रूप धारण कर लेती है, तब अन्य कई क्रियांश उनके अंगभूत बन जाते हैं।[1]

४. शब्द की शक्तियां : हम कह आये हैं कि शब्द-शक्ति नाम से प्रसिद्ध अभिधालक्षणादि के भेद को भर्तृहरि स्वीकार नहीं करते। किन्तु इस पर भी वे कुछ स्थलों पर शब्द की विविध शक्तियों की चर्चा करते हैं। सर्व प्रथम 'ग्राह्यत्व' और 'ग्राहकत्व' के रूप में दो शक्तियों की चर्चा करते हैं।[2] अन्यत्र वे दिक्-साधन (कारक), क्रिया और काल को शब्द की शक्तियों के रूप में गिनते हैं।[3] इन सबको पृथक्शः भी उन्होंने कालशक्ति[4], दिक्शक्ति[5], आदि के रूप में कहा है।

५. दिक् और काल : दिक् को वर्त्तमान शब्दावली में 'स्पेस' या 'आकाश' कहते हैं। काल क्रिया का गुण है, क्रम दिक् का। क्रिया क्रमाश्रित भी है। नाम में क्रम और काल दोनों का ही समावेश नहीं होता। द्रव्य या व्यक्ति की सत्ता अन्य तत्सदृश व्यक्तियों से उसकी भिन्नता पर आश्रित होती है। अन्यों से उसकी भिन्नता दिक् के कारण ही होती हैं। दिक् दो द्रव्यों के बीच स्थित अन्तराल का नाम है। अथवा, किन्हीं दो सीमाओं में आवद्ध अन्तराल या आकाश ही दिक् कहलाता है।[6] अन्यथा अन्तराल निर्भाग और क्रमहीन होता है।[7] काल और दिक् दोनों ही चैतन्य की भांति अविच्छिन्न रूप में स्थित हैं।[8] देश-भेद[9], क्रमभेद,[10] संयोग-विभाग,[11] अवधिकल्पना,[12] भागकल्पना,[13] भेदकल्पना,[14] अविच्छि-

---

१. वाक्य०, ३.८.६, ११-१२, १५
२. वही, ३.८.४-६, १८
३. वही, ३.६.१
४. वही, १.३
५. वही, ३.६.२, ३
६. वही, ३.६.२, १३, १४
७. वही, ३.६.१४
८. वही, ३.६.१८ तुलनीय, वै० भा० "कालखात्मदिशां स्थगितत्वं परमं महत्।" देखें, व्या० दार्श०, पृ० २६६ : ६-३-१
९. वाक्य०, ३.६.४,६
१०. वही, ३.६.४
११. वही, ३.६.५
१२. वही, ३.६.२, २१
१३. वही, ३.६.११-३
१४. वही, ३.६.२०-१

न्नता,[1] एकत्व-नानात्व,[2] आदि के मूल मे हेतुभूत यह दिक् ही है। देश-भेद या दिशाभेद की कल्पना भी उसी प्रकार अवधि पर आश्रित होती है, जिस प्रकार काल-भेद की कल्पना। अवधि एक विशिष्ट विन्दु है। उसकी अपेक्षा मे ही पूर्व, अपर, वर्त्तमान, भूत, भविष्यत्, आदि की कल्पना की जाती है।[3] काल के सम्बन्ध में यह विशेषता है कि वहां सीमाओ का निर्धारण अवधि और प्रतिपाद्य के द्वारा न होकर प्रतिवन्ध और अभ्यनुज्ञा के दो विन्दुओ के बीच होता है।[4] कारक-कल्पना का आधार भी यह दिक् ही है। 'भर्तृहरि के शब्दो मे, कर्त्ता-कर्म-करणादि का भेद आश्रय-भेद पर आधारित है; और यह आश्रयभेद दिक्-तत्त्व पर आधारित होता है।[5] भिन्नता, पृथक्ता और दूरी का कारण यह दिक् ही है।[6] इस पर भी यह सत्य है कि दिक् अखण्ड और अविच्छेद्य रूप मे सर्वगत है।[7]

काल भी दिक् की ही भांति एक और अखण्ड है।[8] उसके भेद केवल परिकल्पनामात्र ही है।[9] इसी कारण वर्त्तमान-भूत-भविष्य की सीमाएँ किसी भी रूप मे निश्चित नही की जा सकती। वे स्थिति-सापेक्ष या वक्तृ-सापेक्ष है।[10] हम जिस क्षण को भी अपने प्रत्यक्ष का विषय वनाते हैं, वही वर्त्तमान है। उसके पूर्व और पर के अंशों को ही हम भूत और भविष्यत् कर देते हैं।[11] वास्तव मे तो केवल अतीत की ही सीमा किसी अंश तक निश्चित की जा सकती है। भविष्यत् को तो काल कहना भी उचित नही।[12] फिर भी लोकव्यवहार की सुविधा के लिए हम तीन विभाग मान लेते हैं।[13] इसका सवसे उपयुक्त उदाहरण है, वर्त्तमान-सामीप्य का, जिसका अस्तित्व भूत और भविष्य दोनो के ही गर्भ मे स्थित रहता है। इसकी पकड़

१. वाक्य०, ३.६.१७, १८
२. वही, ३.६.२४, २६
३. विशेष विवरण के लिए देखे व्याक० दार्श०, ६.४ से ६.१०, एवं १२ २३ से १२.२५
४. वाक्य०, ३.९.७० एवं व्याक० दार्श०, १२.१८,१९
५. वाक्य०, २.७,१३ एवं व्याक० दार्श०, ३.१५
६. व्याक० दार्श०, ९.१५, १६
७. वाक्य०, ३.६.१७, १८
८. वही, ३.६.१८
९. वही, ३ ९ ३८, ४६-४८
१०. वही, ३.९, १०९, ११३
११. वही, ३.९.१०१-३
१२. वही, ३.९.५१
१३. वही, ३.९.१०२

में आने वाले दोनों अंशों को हम क्रमशः भूत और भविष्य के रूप में भी कह सकते हैं और वर्तमान के रूप में भी।[1]

६. **संख्या और वचन** : संख्या और तदाश्रित वचन का आधार दिक् पर ही है। कारण यह है कि संख्या जन्म लेती है, एकत्व-नानात्व की कल्पना से। यह कल्पना आश्रित होती है, भेदाभेद या परापरत्व की भावना से।[2] ये दोनों भावनाएं जन्म लेती हैं दिक् से।[3] दिक् की अखण्डता एकत्व का हेतु बनती है। किन्तु सीमाओं में खण्डकल्पना या भागकल्पना जागते ही नानात्व की स्थिति आ जाती है। यह नानात्व पूर्वापरत्व, भेदाभेदत्व या परापरत्व पर आश्रित रहता है। और ये सब परस्पराश्रित विभेद हैं। भेद अपनी सत्ता के लिए अभेद पर, पूर्व पर पर, तथा पर अपर पर आश्रित हैं। अतः जिसे हम एकत्व कहते हैं, वह भी नानात्व की अपेक्षा में ही रहता है।[4] यदि नानात्व न हो तो एकत्व की भी स्थिति नहीं होती।[5] दूसरे शब्दों में, यदि एकत्व नहीं है, तब द्वित्व आदि की कल्पना भी नहीं हो सकती; क्योंकि भेद और संख्या का आधार इस एकत्व पर स्थित है। इसके बिना अन्य संख्याएं सम्भव ही नहीं होतीं।[6] इस प्रकार वास्तव में द्विवचन या बहुवचन आदि की सत्ता दो एकत्व या बहुत से एकत्व इत्यादि के रूप में ही रहती है।[7] यहीं यह बात भी समझने योग्य है कि गणना की सुविधा के लिए हम कुछ संख्या-संघों की कल्पना कर लेते हैं। दस, बीस, तीस, चालीस, आदि इसी प्रकार के संघ हैं, जो स्वतः एक दस, दो दस, तीन दस, आदि के भेद से नवति या नब्बे तक माने जाते हैं।[8] जब हम एकादश, एकविंशति, आदि कहते हैं, तब हम इन्हीं संघों में एक, दो आदि को जोड़ते जाते हैं। इस प्रकार मूलगणना नौ तक ही सीमित रहती है। दस को हम एक संघ मान लेते हैं। फिर ये दस भी नौ दस या नब्बे तक ही गिने जा सकते हैं। 'दस दस' होते ही एक नया संघ मान लिया जाता है : शत। फिर इसी के क्रम में अन्य संघों की कल्पना की जाती है।[9] इसीलिए

१. वाक्य०, ३.३.१३१ एवं व्याक० दार्श०, १२.१३,१४
२. वाक्य० ३.११.१, २, ४, १२ आदि, तथा ३.६.६, १६
३. वही, ३.६.२४ से २८
४. वही, ३.६.२६
५. वही, ३.६.२८
६. वही, ३.११.१५, १६
७. वही, ३.११.१५, १६
८. वही० ३.११.१६
९. वा० सं०, यजु०, १७.२ में ये संघ इस रूप में गिनाए गए हैं : दश, शत, सहस्र, अयुत, नियुत, प्रयुत, अर्बुद, न्यर्बुद, समुद्र, मध्य, अन्त और परार्ध।

विंशति की मूल कल्पना 'द्वि+दश' से मानी गई है। यह दश-पद्धति ही दशमलव कल्पना का आधार बनती है, जिसमें एक से नौ तक की संख्याएं दस के एक संघ की अंशभूता मानी जाती है। सच तो यह है कि ग्यारह, इक्कीस, आदि में हम एक+दस, दो+दस आदि अंगों को मान रहे हैं। इस प्रकार हम उसमें दो भागों की कल्पना करते हैं: पूर्ण संघ और संघ का अंश। अतः ११ और २१ आदि लिखकर ग्यारह और इक्कीस को व्यक्त करते हुए हम एक ही संख्या को दो भागों में विभाजित करते हैं: प्रथमतः पूर्ण संघ के रूप में तत्र अंश भूत अवशेष के रूप में।[१] यद्यपि सत्य यह भी है कि बीस, तीस, आदि कहते समय हम दो दस, तीन दस, आदि की मूल भावना को भूल कर उन्हें एक नए संख्या-संघ के रूप में व्यवहृत कर रहे होते हैं।[२] वास्तव में ये संख्यावाचक शब्द संज्ञामात्र है, जिनका कार्य किसी समूह का संख्यान कराना मात्र होता है।[3] संख्या का सम्बन्ध सामान्यतः द्रव्य या नाम से है।[४] कर्त्ता के संख्याश्रित वचन के अनुसार ही क्रिया के वचन का भी प्रयोग किया जाता है। अन्यथा, क्रिया में संख्या का प्रश्न नहीं उठता।

७. **साधन या कारक :** मूलतः छह कारक माने जाते है: कर्त्ता-कर्म-करण-सम्प्रदान-अपादान और अधिकरण। शेष या सम्बन्ध कारक इस से किंचित् भिन्न स्थिति का है।[५] हेतु कर्त्ता का ही भेद है।[६] सम्बोधन को कारकों में न गिनना ही उचित है।[७] उक्त छहों कारकों को हम मूलतः कर्तृत्व के छह भेद ही मान सकते हैं।[८] वास्तव में इन सभी कारकों का योगदान भी क्रिया के निष्पादन में कर्त्ता के तुल्य ही होता है। अन्तर यही है कि कर्तृत्व के ही भेद होते हुए भी कर्तृ-भिन्न पांचों कारक कर्ता द्वारा निष्पाद्यमान मुख्य क्रिया में अपनी-अपनी गौण क्रियाओं के द्वारा योगदान देते है। इस प्रकार एक ओर वे अपने कर्त्तृत्व को कर्त्ता के अधीन कर देते हैं, दूसरी ओर उनकी क्रियाएं गौण होकर मुख्य क्रिया में ही समाहित हो जाती हैं। परिणामतः वाक्य प्रयोग में हम केवल मुख्य क्रिया की ही अभिव्यक्ति पाते हैं, जब कि अन्य कर्ता मुख्य कर्त्ता से अपने नये सम्बन्धों को समन्वित करके उसके साधन बन जाते हैं।[९] यह स्थिति उसी समय परिवर्तित हो

---

१. वाक्य०, ३.११.२० तथा व्याक० दार्श०, १०.१०
२. वाक्य०, ३.११-२२-२४
३. वही, ३.१११.५, २६
४. वही, ३.१.५१, ३.११.१,१२
५. वही, ३.७.१५६
६. वही, ३.७.१२५
७. वही, ३.७.१६३,६
८. वही, ३.७.३७, ४४
९. वही, ३.७.२०-२३

जाती है, जिस क्षण इन तथाभूत गौण कारकों में से कोई भी कारक मुख्यता ग्रहण कर लेता है। उस समय उसके द्वारा अनभिहित निष्पाद्यमान क्रिया मुख्य बन कर अभिधेय हो जाती है।[1] तब वह भी स्वतन्त्र कर्त्ता हो जाता है।[2] कर्त्ता को स्वतन्त्र कहने का अर्थ है, अन्य कारकों की भांति वह किसी अन्य कारक के प्रति परतन्त्र नहीं होता, बल्कि अभिहित क्रिया के निष्पादन में वह अन्य साधनों या सहायकों के बिना भी समर्थ हो सकता है।[3] अन्य कारक उसकी तुलना में उसके द्वारा निष्पाद्यमान क्रिया की दृष्टि से गौण या परतन्त्र होते हैं।[4] सम्बन्ध कारक के विषय में यह विशेष है कि वह भी मूलतः अन्य कारकों की भांति क्रिया-कारक ही होता है, यद्यपि प्रयोगावस्था तक पहुँचते हुए वह स्पष्टतः किसी क्रिया से सम्बद्ध न रह कर मूलकर्त्ता या अन्य कर्त्तृत्वयुक्त कारक से सम्बद्ध हो जाता है।[5] सम्बोधन में कर्त्तृत्व निवास नहीं करता। उसका मुख्य कार्य है, कर्त्ता के प्रति अभिमुखीभाव।[6]

ये सभी कारक अपनी सत्ता के लिए दिक् पर आधारित होते हैं,[7] यद्यपि साधन (कारक) स्वतः दिक् के समकक्ष ही शब्द की एक शक्ति है।[8]

८. पुरुष और चित् : नाम में साधन या कारक की जो स्थिति है, आख्यात या क्रिया में वही स्थिति पुरुष की है। दोनों का ही सम्बन्ध कर्त्ता से है। किन्तु कारक का आधार दिक् पर है, जब कि पुरुष का आधार चित् पर है। चित् नित्य, अविभाज्य और अविच्छेद्य है।[9] दिक् और काल को इसके समान ही अविच्छेद्य कहा गया है।[10] इस पर भी वक्ता अपने अहं को केन्द्र बना कर समस्त चित् को आत्म और पर के दो विभागों में विभक्त मानकर आत्माभिव्यक्ति करता है। स्वयं को वह आत्म या केन्द्र मान लेता है, शेष चित् को वह पर मान लेता है।[11] आत्म की अभिव्यक्ति उत्तम पुरुष के रूप में की जाती है। पर की अभिव्यक्ति प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष के भेद से दो प्रकार की हो जाती है। इनमें से प्रत्यक्ष चित्

१. वाक्य०, ३.७.२१, २२
२. वही, ३.७.२१
३. वही, ३.७.१०१-३, १२२.३
४. वही, ३.७.२२-३
५. वही, ३.७.१५६
६. वही, ३.७.१६३, १६६-७
७. देखें, व्याक० दार्श०, पृ० ३१२ से ३१५
८. वाक्य०, ३.६.१
९. वही, १.४१
१०. वही, ३.६.१८
११. वही, ३.१०.१

को मध्यम पुरुष के द्वारा व्यक्त किया जाता है,[1] अप्रत्यक्ष चित् प्रथम पुरुष या अन्यपुरुष का विषय ठहरता है। किन्तु यही अवधेय है कि क्रिया की दृष्टि से अचित् भी अप्रत्यक्ष चित् के ही समकक्ष ठहरता है। अर्थात्, उन दोनों की अभिव्यक्ति प्रथम पुरुष के ही माध्यम से होती है।[2] इसीलिए मूलत कर्तृत्व को चित् और अचित् के भेद से भिन्न माना जाता है। चित् को द्विधा-भिन्न मान कर पर के दो भेद प्रत्यक्षादि के रूप में स्वीकार किये जाते हैं। इनमे से आत्म-चित् को उत्तम पुरुष, प्रत्यक्ष पर-चित् को मध्यम पुरुष, एवं अप्रत्यक्ष पर-चित् तथा अचित् को प्रथम पुरुष के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है।[3]

९. उपग्रह : किसी साध्यावस्था या क्रिया को जब अन्याभिमुख या कर्त्तभिमुख फल की दृष्टि से वर्णित किया जाता है, तब उसके इस भेद की सूचना उपग्रह के प्रयोग द्वारा दी जाती है।[4] कर्त्तभिमुख फल को आत्मनेपद सूचित करता है, अन्याभिमुख को परस्मैपद।[5] एक ही क्रिया का प्रयोग दोनों प्रकार से सम्भव होने पर उसका प्रयोग यथायोग्य दोनों उपग्रहों में हो सकता है।[6] वस्तुतः यह उपग्रह भी चित् के आत्म-पर-विभाग पर ही आश्रित है। इसकी अभिव्यक्ति तिङ् और कृत् दोनो ही प्रत्ययों से हो सकती है।[7]

१०. लिंग : लिंग के सत्त्वात्मक या द्रव्यात्मक विभाजन के पीछे एक सर्वमान्य या निश्चित सिद्धान्त नही है।[8] केवल लिंग-भेद के कारण ही अर्थ-भेद नही हो जाता। पर जब एक ही पद विविध लिगो मे प्रयुक्त होता है, तब उसका हेतु कोई न कोई भाव-भेद ही होता है।[9] लिंग-संख्या तीन होने पर भी प्रयोक्ता उसे भिन्न-भिन्न रूप मे प्रयोग करते हैं।[10] नपुसक को पुम् और स्त्री के मध्य की एक स्थिति मान लिया जाता है।[11] वास्तव मे सारी लिंग-कल्पना ही विवक्षाश्रित और

---

१. वाक्य०, ३.१० १-२
२. वही, ३.१०.३
३. वही, ३.१०.१-३
४. वही, ३.१२.१-२, ५, ६
५. वही, ३.१२.१, ५, ६
६. वही, १२.६-७, २०, २३-२७
७. वही, १०.३, १२.१
८. वही, ३.१३.१-४
९. वही, ३.१३.१२-१४, २६
१०. वही ३.१३.१६,२३
११. वही, ३.१३.१३-१४, १७, २७

बुद्ध्याश्रित होती है। अतः लिंग के प्रयोगभेद के पीछे भावात्मक भिन्नता या सुरुचि होना आवश्यक है।[1] भिन्नलिंगात्मक शब्द व्याकरण की दृष्टि से एक ही समान होकर भी भिन्नात्मा होते हैं।[2] अतः उन्हें नाम्ना गिनना ही उचित है।[3] पुंलिंग की मूल भावना है—प्रसव और आविर्भाव, जब कि स्त्रीलिंग की मूलभावना संस्त्यान और तिरोभाव हैं।[4] लिंग-विनिश्चय सर्वदा ही सामान्य लक्षणों के आधार पर नहीं किया जाता।[5]

११. समास और वृत्ति : सम्पूर्ण समास-रचना का अस्तित्व एक पद के ही समान है।[6] जिस प्रकार पद-कल्पना अपोद्धार पर आश्रित है, उसी प्रकार समास में पदों की स्थिति भी अपोद्धार पर ही आश्रित होती है।[7] अत एव वह निरर्थक एवं अव्यावहारिक कल्पनामात्र ही है।[8] इसलिए समास में भी पदों की स्थिति मान कर उनमें पदभेद, प्रत्ययलोप, आदि जैसी अवास्तविक स्थिति को भी व्यवहारतः अपनाना पड़ता है।[9] इस दृष्टि से वाक्य और समास में अन्तर भी अवास्तविक ठहरता है।[10] वाक् की अविभाज्य इकाई है—वाक्य। समास का अन्तर्भाव उसमें सामान्य पदों की ही भांति हो जाता है। प्रत्ययहीनता, प्रत्यय-संयोगादि की बात पद में ही सम्बद्ध होती है। अतः वाक्य के रहते समासाश्रित वृत्ति का विचार केवलमात्र तर्काश्रित एवं महत्त्वहीन ही कहा जा सकता है। स्पष्ट है कि वृत्ति में आ जाने वाली अधिकतर शब्दराशि मात्र कल्पित होती है। यही बात लिंग वचन-विभक्ति आदि एवं अलंकार-विधान आदि के सम्बन्ध में भी है।[11]

---

१. वही, ३.१३.१६
२. वही, ३.१३.२०-२३
३. वही, ३.१३.२६
४. वही, ३.१३.१३, १७। साथ ही देखें, व्याक० दार्श०, पृ० ४५२
५. वाक्य०, ३.१३.२०, ३१
६. वही, ३.१४.१५, १६, एवं पा० १.२.४६
७. वही, तुल० ३.१.१, ३.१४; ४६, ७४-५, ६६
८. वही, ३.१४.३३-४
९. वही, ३.१४.७४-८१
१०. वही, ३.१४.४६.५१
११. विस्तृत विवेचन के लिए देखें, व्याक० दार्श०, अन्तिम अध्याय 'वृत्ति या भावना।'

उपसंहार : ये हैं वे कुछ चुनी-चुनी बातें, जिन्हें हम भर्तृहरि की भाषाविज्ञान एवं व्याकरण को देन के रूप में कह सकते हैं। इनके अतिरिक्त अनेक चमत्कारी बातें ऐसी भी हैं, जिन्हें यहां गिनाने का अवकाश नही है। मेरा निवेदन है कि इनके लिए मेरे द्वारा लिखे गये भाषातत्त्व और वाक्यपदीय, व्याकरण की दार्शनिक भूमिका, एवं संस्कृत व्याकरण का उद्भव और विकास नाम के ग्रन्थों के सम्बद्ध स्थलों का अनुशीलन करना चाहिए। वहाँ सभी उपस्थापनाएं सप्रमाण एवं विस्तार से विचारी गई हैं।

# हिन्दी की प्रशासनिक शब्दावलियों के निर्माण में संस्कृत की भूमिका

नारायणदत्त पालीवाल

हमारे देश में काश्मीर से लेकर कन्या कुमारी तक तथा गुजरात से लेकर नागालैण्ड तक अनेक भाषाएं, उप-भाषाएं, बोलियां तथा उप-बोलियां बोली जाती हैं। इनमें विभिन्नता के होते हुए भी एकता के दर्शन होते हैं। प्राचीन काल से ही भावनात्मक एकता के संदेश के साथ-साथ भारतीय साहित्य में देश की सांस्कृतिक गरिमा, यहां की सभ्यता, यहां के आदर्श और जीवन के शाश्वत मूल्यों को समान रूप से वाणी मिली है। यही कारण है कि सभी भारतीय भाषाएं भावनाओं और विचारों की अभिव्यक्ति के माध्यम के रूप में इस धरती पर सांस्कृतिक एकता की पावन गंगा प्रवाहित करती हैं। भाषा मानव को मानव से जोड़ती है। यह विचारों के आदान-प्रदान में सहायक होने के साथ-साथ परम्पराओं, संस्कृतियों और मान्यताओं तथा विश्वासों को समझने का माध्यम भी है। प्राचीन काल से ही विभिन्न भाषाएं इस देश में पारस्परिक स्नेह, भाई चारे की भावना तथा सांस्कृतिक एकता और अखण्डता को बनाये रखने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती रही है। इस दृष्टि से देखा जाए तो संस्कृत और हिन्दी साहित्य भारतीय संविधान में मान्यता प्राप्त अन्य प्रादेशिक भाषाएं इस देश की सामाजिक संस्कृति के विकास के लिए महत्वपूर्ण स्थान रखती हैं।

संस्कृत भाषा के विषय में संस्कृत के प्रसिद्ध पाश्चात्य विद्वान् मोनियर विलियम ने कहा है कि "यद्यपि भारत में पांच सौ से अधिक बोलियां प्रचलित हैं, परन्तु हिन्दुत्व को मानने वाले सभी व्यक्तियों के लिए, चाहे वे कितनी जाति, कुल, मर्यादा, सम्प्रदाय और बोलियों की भिन्नताओं के क्यों न हों, सर्व-सम्मति से स्वीकृत और समादृत एक ही पवित्र भाषा और साहित्य है और वह भाषा है—संस्कृत और वह साहित्य है—संस्कृत साहित्य"।[1] संस्कृत को वाल्मीकि, व्यास, कालिदास, मम्मट, विश्वनाथ और पंडितराज-जगन्नाथ जैसे काव्य मर्मज्ञ और पाणिनि जैसे वैयाकरणों पर गर्व है। गीता जैसी कर्म-सिद्धान्त की पुस्तक संस्कृत

१. मोनियर विलियम, हिन्दुइज्म, (के. एम. मुन्शी द्वारा सम्पादित इन्डिया इन हैरिटेज, जिल्द २, पृ० ९१, में राधाकुमुद मुखर्जी द्वारा उद्धृत)

की देन है इसी प्रकार वेदांत जैसा आध्यात्म-सिद्धांत विश्व में अपनी बराबरी नहीं रखता। दर्शनों का सूक्ष्म विश्लेषण भी संस्कृत भाषा की अपनी निधि है। इतना ही नहीं, चरक, सुश्रुत जैसे आयुर्वेदाचार्य संस्कृत भाषा ने पैदा किए हैं। अतः इस कथन में अत्युक्ति नहीं है कि वाङ्मय के सभी रूपों का विवेचन तथा समाज विज्ञान परक समग्र चिन्तन केवल संस्कृत मे उपलब्ध है।[1]

संस्कृत-भाषा : राष्ट्रीय चेतना की सहजवाहिका :

जहां तक संस्कृत-भाषा का सम्बन्ध है यदि पिछली कई शताब्दियों के इतिहास पर दृष्टि डालें तो हमें ज्ञात होगा कि जब देश छोटे-छोटे राज्यों और प्रान्तों में बँटा था तो संस्कृत को कार्य-व्यवहार के लिए महत्त्वपूर्ण भाषा के रूप में अपनाया गया था। इन राज्य-इकाइयों को तत्कालीन व्यवस्था के अन्तर्गत राष्ट्र का नाम दिया जाता था और लगभग सभी राज्यों में राजभाषा के रूप में संस्कृत अपनाई गई थी। देश की भौगोलिक, राजनीतिक और आर्थिक परिस्थितियों के अनुसार इनमें स्थानीय भाषाओं और बोलियों का अलग-अलग होना भी स्वाभाविक था। परन्तु यह उल्लेखनीय है कि सभी प्रादेशिक भाषाएं संस्कृत के प्रभाव-क्षेत्र में थी। गुप्तकाल के सरकारी लेख-पत्रों, कानूनों, नियमों तथा सरकार और नागरिकों से सम्बन्धित अनेक अभिलेखों का संस्कृत में पाया जाना इस बात का प्रमाण है कि प्रशासनिक कार्यो में इसका प्रचलन था। इसके अतिरिक्त हमारे धर्म-ग्रन्थों तथा शैक्षणिक, सांस्कृतिक और वैज्ञानिक साहित्य की यह भाषा प्राण रही है। वैदिक काल से लेकर मुसलमान राज्य की स्थापना तक इसे राष्ट्रभाषा का रूप प्राप्त था। यही कारण है कि विद्वानों द्वारा संस्कृत-साहित्य को राष्ट्रीय साहित्य कहा गया है।[2]

संस्कृत भाषा के इतिहास का अध्ययन करने से पता चलता है कि यह भारतीय संस्कृति की सहजवाहिका के रूप में इस देश की सेवा करती आई है। इस भाषा को जहाँ समृद्ध धार्मिक साहित्य का गौरव प्राप्त है वहीं ललित-साहित्य और धर्म-निरपेक्ष वैज्ञानिक विषयों पर प्रभावशाली साहित्य प्रस्तुत करने का श्रेय भी है। गणित, राजनीति, अर्थशास्त्र, रसायन, भूगोल, ज्योतिष, दर्शन, काव्य-शास्त्र, शिल्पकला आदि से सम्बन्धित महत्त्वपूर्ण साहित्यिक योगदान का श्रेय भी इस भाषा को है। शिक्षा का माध्यम रहने के साथ-साथ प्रशासनिक कार्यों में प्रयुक्त-होकर इस भाषा ने भारत को एक सूत्र में बांधने का महत्त्वपूर्ण कार्य किया है।

संस्कृत को विश्व की तीन प्राचीन महान् भाषाओं में परिगणित किया गया है। चीनी और लैटिन की भांति संस्कृत का इतिहास भी बड़ा पुराना और

---

१. जगदीश प्रसाद कौशिक, भारतीय आर्य भाषाओं का इतिहास, जयपुर १९६९, पृ. ५५

२. वासुदेव शरण अग्रवाल, भाषा (त्रैमासिक), १९६५, दिल्ली, पृष्ठ २५

व्यापक है। भारत ही नहीं इसका प्रभाव क्षेत्र थाइलैण्ड, मलाया, अफगानिस्तान, जावा, सुमात्रा, श्रीलंका, फिलिपीन, इंडोनेशिया, कम्बोडिया, वोनियो, चाइना, तुर्किस्तान आदि देशों तक है। जौर्ज ब्रैडली मैकफर्लेण्ड द्वारा बनाये गये थाई-कोश में एक ही पृष्ठ पर उपमा, उपमान, उपमेय, उपयुवराज, उपसम्पदा, उपाध्याय, उपरिभाव आदि शब्द मिलते हैं। इसी प्रकार सरकारी विभागों के सम्बन्ध में कर्म-जलप्रदान (इरिगेशन डिपार्टमेंट), कर्म-नगरादार (डिपार्टमेंट ऑफ म्युनिसिपल अफेयर्स), बीजगणित (एलजब्रा) तथा त्रिकोणमिति (ट्रिग्नोमेट्री) जैसे शब्द प्रचलित हैं।[1]

हिन्दी पर संस्कृत का प्रभाव :

हिन्दी भाषा और साहित्य पर संस्कृत का अविराम प्रभाव पाया जाता है इसे किसी काल और सीमा में नहीं बांधा जा सकता। हिन्दी-साहित्य की अनेक कृतियों पर संस्कृत का प्रभाव स्पष्ट है। यदि हिन्दी के आदिकाल को ही लिया जाए तो उससे पहले की भाषा अपभ्रंश पर भी संस्कृत का व्यापक प्रभाव रहा है। शैली, शब्दावली, परम्परा, काव्यांग-विवेचन और आलोचना के क्षेत्र में हिन्दी साहित्य पर संस्कृत का प्रभाव स्पष्ट है।[2]

कालिदास के प्रकृति वर्णन में सरोवर, सागर और ऋतुओं का जिस प्रकार वर्णन हुआ है द्विवेदी युग में भी कविता में प्रकृति का वैसा ही चित्रण मिलता है।[3]

शैली के प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि कहीं-कहीं कतिपय हिन्दी के क्रिया पदों को छोड़कर समस्त वर्णन तत्सम शब्दावली में ही पाया गया है। जैसे राधा के स्वरूप का वर्णन करते हुए लिखा गया है :—

"रूपोद्यान-प्रफुल्ल-प्राय-कलिका राकेन्दु-विम्वानना
तन्वंगी कल-हासिनी सुरसिका क्रीडा-कला-पुत्तली।

---

१. डा० रघुवीर, कम्प्रीहैन्सिव हिन्दी इंग्लिश डिक्शनरी—पृष्ठ २३-२४

२. जगदीश प्रसाद कौशिक, भारतीय आर्य भाषाओं का इतिहास, जयपुर, १९६८, पृ० ५५

३. द्रष्टव्य, अयोध्यासिंह उपाध्याय की निम्न पंक्तियाँ—

जंबू अंब कदम्ब निम्ब फलसा जंबीर औ आंवला
लीची दाड़िम नारिकेल इमिली औ शिंशपा इंगुदी।
नारंगी अमरूद बिल्व बदरी सागौन शालादि भी
श्रेणी-बद्ध तमाल ताल कदली औ शालमली थे खड़े॥

—अयोध्यासिंह उपाध्याय, प्रियप्रवास, ९.२५

शोभावारिधि की अमूल्य-मणि सी लावण्य-लीलामयी
श्रीराधा मृदुभाषिणी मृगदृगी माधुर्य्य की मूर्त्ति थीं ॥"[1]

कहानी, उपन्यास, अतुकांत कविता, कहावतों और यहां तक कि छन्दों पर भी यह प्रभाव विद्यमान है। अतः संस्कृत भाषा और साहित्य समृद्ध और विविध है। पं० जवाहर लाल नेहरू के शब्दों में "संस्कृत भाषा और जो कुछ उसके साहित्य में विद्यमान है, वह महान पैतृक सम्पत्ति है और जब तक उसका हमारे जन-जीवन पर प्रभाव कायम रहता है तब तक भारत की मौलिक प्रतिभा जीवित रहती है।"[2]

**प्रशासनिक शब्दावलियों के निर्माण में अरबी, फारसी उर्दू तथा अंग्रेजी का प्रभाव**

१००० ई० के बाद मुसलमानों के आगमन पर संस्कृत-भाषा का प्रयोग सीमित हो गया। जब भारत में मुस्लिम शासन स्थापित हुआ तो अदालती भाषा तथा राजभाषा के रूप में फारसी और अरबी के प्रचलन ने संस्कृत भाषा के ऊपर से राजकीय संरक्षण हटा दिया। परन्तु जनता ने फिर भी पठन-पाठन, धार्मिक कृतियों और परम्पराओं, मन्दिरों तथा पुनीत स्थानों में सम्पन्न किए जाने वाले विधि-विधानों में इस भाषा का प्रयोग जारी रखा। यह उल्लेखनीय है कि इस अवधि मे शासन का कामकाज ऐसी भाषा में चल पड़ा जिसमें फारसी-अरबी का प्रभाव था और उसे न्यायालयों में भी स्थान मिला। इसका प्रशासनिक भाषा पर व्यापक प्रभाव पड़ा जो आज तक है। यह कहना अनुचित न होगा कि प्रशासनिक क्षेत्र की भाषा के रूप में संस्कृत की भूमिका उल्लेखनीय होते हुए भी जनसाधारण की लोकप्रियता की दृष्टि से उर्दु के महत्त्व को नकारा नहीं जा सकता।

मुसलमान शासकों के समय, धर्म, शासन, सेना, खानपान, स्वास्थ्य, व्यवसाय और साज-समान सम्बन्धी ऐसे अनेक शब्द प्रचलन में आए जो मूल रूप से अरबी अथवा फारस के थे। सरकार, तहसीलदार, चपरासी, वकील, सिपाही, अमीन, खजांची, माल, कमान, जिला, तहसील दफतरी, दलाल, दवा, ईमानदार और बेकार आदि शब्द आज भी सरकारी कामकाज और जनता के दैनिक प्रयोग में बराबर लोकप्रिय हैं। यहां तक कि कप्तान, अलमारी, कमरा, नीलाम आदि के समान पुर्तगाली मूल के शब्द भी आमतौर पर प्रचलित हो गये। दैनिक प्रयोग में आने वाले चाकू, कैंची, चेचक, सुराग, कुर्ता और लाश जैसे तुर्की शब्दों का प्रचलन भी चलता रहा है। मेरे विचार में यह ठीक ही रहा है क्योंकि परिवर्तित परिस्थितियों तथा ज्ञान और विज्ञान की विकसित अवस्था के साथ-साथ जीवंत भाषा नए शब्दों और अर्थों को अपनाते हुए अपना व्यापक प्रचार और प्रसार कर सकती है। यही कारण था कि सरकारी और सामान्य जनता के प्रयोग

---

१. अयोध्यासिंह उपाध्याय, प्रियप्रवास, ४.४

२. पण्डित जवाहरलाल नेहरू, भण्डारकर, ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूना में दिया गया भाषण, १, अगस्त, १९५६.

में इस काल में पुराने समय से चली आ रही लीक से हट कर राजभाषा को नई दिशा मिली।

अंग्रेजी राज्य में संस्कृत, पाठशालाओं तथा आश्रमों के माध्यम से जनता से जुड़ी रही। जनता के मन और मस्तिष्क में इसके प्रति स्नेह बना रहा। अतः पठन-पाठन में रुचि लेने वाले विद्वानों और परम्पराओं से जुड़े हुए व्यक्तियों ने किसी न किसी रूप में संस्कृत का चलन जारी रखा। परन्तु राजकाज के लिए अंग्रेजी धीरे-धीरे अपने क्षेत्र को व्यापक करती गई। इस अवधि में शिक्षा, विज्ञान और राजनीति के क्षेत्र में ज्ञान का प्रचार और प्रसार हुआ। अतः नए आयाम और नई दिशाओं को वाणी देने के लिए भाषा भी अपने रूप को उसी के अनुकूल परिवर्तित करने लगी। जहां तक शब्दावली का प्रश्न है भाषा में संस्कृत, अंग्रेजी अरबी, फ़ारसी और उर्दू के शब्द खपने लगे। अंग्रेजी ने अपने शासन की सुविधा के लिए हिन्दी और संस्कृत के शब्दों को भी अपनाया। छोटे-छोटे न्यायालयों में उर्दू के तकनीकी शब्द जैसे मुकदमा गवाह आदि चलते रहे। पर समन, जज, वारंट जैसे शब्द भी आम प्रचलन में आ गये।

**हिन्दी को राष्ट्रव्यापी रूप दिलाने में संस्कृत की भूमिका :**

इस बीच एक उल्लेखनीय बात यह रही कि अंग्रेजी शासन के विरुद्ध जन-आंदोलन दक्षिण से लेकर उत्तर तक तथा पूर्व से लेकर पश्चिम तक अधिकांश हिन्दी भाषा के माध्यम से चला और हिन्दी को राष्ट्रव्यापी रूप मिलने लगा। इससे हिन्दी एक अखिल भारतीय भाषा के रूप में इस देश को जोड़ती हुई धीरे-धीरे पारस्परिक कार्य-व्यवहार की भाषा के रूप में विकसित होने लगी और उसे संस्कृत के पश्चात् इस देश के जनमानस को जोड़ने वाली भाषा का रूप मिला। डा० सुनीति कुमार चटर्जी का कथन है कि "अपने देश से प्रेम रखने वाले जो भारतीय राष्ट्र को अखण्ड मानते हैं, अवश्य स्वीकार करेंगे कि हमारी राष्ट्रीय, व्यापारिक तथा सांस्कृतिक एकता के बाद हिन्दी को ईश्वर के आशीर्वाद स्वरूप मानता हूं।"[1] इससे हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि संस्कृत की महत्त्वपूर्ण भूमिका के साथ साहित्यिक और अन्तर्प्रान्तीय व्यवहार में हिन्दी को जो महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त हुआ उसमें बदली हुई परिस्थितियों और उर्दू तथा भारत की सभी आंचलिक भाषाओं का सहयोग सम्मिलित है। चूंकि संस्कृत की भूमिका भारत के संविधान में मान्यता प्राप्त अन्य सभी क्षेत्रीय भाषाओं के संदर्भ में भी महत्त्व रखती है अतः इन सभी भाषाओं और हिन्दी के विकास तथा पोषण का मार्ग सुगम बनाने में उसका योगदान महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुआ। अन्तप्रांतीय विचार से हिन्दी की शब्दावली में संस्कृत अथवा तत्सम शब्दों को प्रधानता देना आवश्यक है। इसी आधार पर हिन्दी की शब्दावली का आवश्यक अंश अखिल भारतीय रूप में स्वीकार किया जा सकता है।

मेरा मत तो यह है कि हिन्दी को राष्ट्रभाषा (जो नाम अब भारत की

१. शौरसेनी की प्राचीन परम्परा—पोद्दार अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० ७६

सभी मान्यता प्राप्तभाषाओं के लिए प्रयुक्त होता है) का स्थान इसलिए प्राप्त नहीं हुआ कि वह सभी भारतीय भाषाओं में श्रेष्ठ है वरन् इसलिए कि इस भाषा का देश में सबसे अधिक प्रचार और प्रसार हैं तथा इसे अधिकांश जनता समझती अथवा बोलती है। हिन्दी प्रारम्भ से ही भारत के सभी प्रान्तों में बोली व समझी जाती थी और प्राय: सभी प्रांतों के अहिन्दी भाषी लेखकों ने इस भाषा में साहित्य सृजन भी किया है। इससे इस भाषा को संस्कृत की भाँति अखिल भारतीय रूप मिला है। हिन्दी को उसका अखिल भारतीय स्वरूप प्रदान करने में देश के कोने-कोने में फैले हुए मजदूर-वर्ग, व्यापारी-वर्ग, आजीविका व विभिन्न व्यवसाय वाले लोगों की भी महत्त्वपूर्ण भूमिका रही।

**राजभाषा-हिन्दी की संवैधानिक स्थिति :**

जब भारत स्वतन्त्र हुआ तो इस बात की आवश्यकता पड़ी कि नवोदित राष्ट्र की गरिमा और आत्मसम्मान के अनुकूल हिन्दी को राष्ट्र-भाषा के रूप में अंगीकृत और विकसित किया जाए। अत: समाज की नई-नई आवश्यकताओं की पूर्ति के साधन के रूप मे और भारतीय जन-जीवन के चिन्तन तथा भावनाओं और संवेदनाओं की अभिव्यंजना के माध्यम के रूप मे अन्य भारतीय भाषाओं के सहयोग के साथ-साथ हिन्दी को सम्पर्क भाषा के रूप में चुना गया। भाषायी स्वाभिमान स्वतन्त्र राष्ट्र के जीवन का एक अंश होता है। अत: स्वतन्त्रता के पश्चात् हिन्दी को राजकाज की भाषा बनने के पीछे यह भावना थी कि सम्पर्क भाषा के रूप में विकसित होकर हिन्दी, ज्ञान-विज्ञान, अध्ययन-अध्यापन और साहित्य की ही भाषा न रहे वरन् उसे प्रशासनिक भाषा का रूप भी दिया जाए और सरकारी काम-काज बोलचाल तथा कार्य-व्यवहार की भाषा बना दिया जाए। यह ठीक भी था क्योंकि कोमलकांत पदावली प्रशासनिक कार्यों के लिए प्रयोग में नहीं लाई जा सकती। जिस भाषा ने संत कबीर की साखियों को सजाया, सूरदास और तुलसीदास की कविता को संवारा और प्रसाद, पंत तथा महादेवी के गीतो को मधुर रूप दिया उसे संपर्क भाषा के रूप में विकसित करने तथा प्रशासन के क्षेत्र में जन-जन की भाषा बनाने के प्रयत्न किये गये। अत: साहित्यिक हिन्दी तथा बोलचाल की हिन्दी को न्यायालयों, विद्यालयों कर्मशालाओं, प्रशासनिक संस्थाओं और सरकारी पत्र-व्यवहार में अपनाये जाने के लिए नया रूप दिया जाने लगा। अत: यह प्रयास किया गया कि धीरे-धीरे सरकारी क्षेत्रों में ऐसा वातावरण बने जो हिन्दी को अपने दैनिक कार्य में अपनाने के लिए सहायक हो। इस के लिए वैधानिक व्यवस्था के साथ-साथ मानवीय और भौतिक साधन जुटाने का प्रयास किया गया और राजभाषा के रूप में हिन्दी को सरकारी कामकाज का माध्यम चुन लिया गया।

भारत के संविधान निर्माताओं ने हिन्दी का महत्त्व समझते हुए उसे राज-भाषा और सम्पर्क-भाषा के रूप में अंगीकार करने की व्यवस्था की। फलत: भारत

के संविधान के अनुच्छेद ३४३ खण्ड १ में यह व्यवस्था की गई कि देवनागरी लिपि में लिखी हुई हिन्दी यहां की राजभाषा होगी। संविधान में इसके लिए जो निर्देश दिए गए हैं वह इस प्रकार है—

"हिन्दी भाषा की प्रसार-वृद्धि कर उसका विकास करना ताकि वह भारत की सामाजिक संस्कृति के सब तत्त्वों की अभिव्यक्ति का माध्यम हो सके तथा उसकी आत्मीयता में हस्तक्षेप किए बिना हिन्दुस्तानी और अष्टम अनुसूची में उल्लिखित अन्य भारतीय भाषाओं के रूप, शैली और पदावली को आत्मसात करते हुए तथा जहां आवश्यक या वांछनीय हो वहां उसके शब्द-भंडार के लिए मुख्यतः संस्कृत से तथा गौणतः वैसी उल्लिखित भाषाओं से शब्द ग्रहण करते हुए उसकी समृद्धि सुनिश्चित करना संघ का कर्त्तव्य होगा।"

प्रारम्भ में यह व्यवस्था थी कि अंग्रेजी का प्रयोग १९६५ तक चलता रहे तथा बीच में हिन्दी को विकसित रूप दे दिया जाए। भाषा के प्रश्न पर १९५५ में खेर आयोग की स्थापना की गई और उस आयोग की सिफारिशों पर विचार करने के लिए १९५७ में पंत समिति बनाई गई। इस आयोग तथा समिति दोनों ने जहाँ हिन्दी का प्रयोग बढ़ाने की सिफारिश की वहीं अंग्रेजी का प्रयोग १९६५ के बाद भी जारी रखने की सिफारिश की। इन सिफारिशों को कार्य-रूप देने के लिए १९६३ में संसद द्वारा राजभाषा अधिनियम १९६३ पास किया गया। इसके अनुसार यह व्यवस्था की गई कि संघ के जिन कार्यों के लिए २६ जनवरी, १९६५ से पहले अंग्रेजी का प्रयोग किया जाता था उनके लिए उस तारीख के बाद भी हिन्दी के अतिरिक्त अंग्रेजी का प्रयोग किया जा सकता है। बाद में परिस्थितियाँ बदलीं और १९६७ में राजभाषा (संशोधन) अधिनियम १९६७ पास किया गया। इस प्रकार यह व्यवस्था हुई कि "हिन्दी ही संघ की राजभाषा होगी, किन्तु अंग्रेजी के इस्तेमाल की छूट तब तक बनी रहेगी, जब तक हिन्दी को राजभाषा के रूप में न अपनाने वाले सभी राज्यों के विधानमंडल अंग्रेजी का प्रयोग समाप्त करने के लिए संकल्प न पारित करें और उनके संकल्पों पर विचार करने के बाद संसद के दोनों सदन भी ऐसा ही न करें।"

इस प्रकार कानून के विचार से सरकारी कागज पत्रों, लिखा-पढ़ी और दैनिक कार्यों में हिन्दी और अंग्रेजी दोनों ही भाषाओं को चलाने की व्यवस्था हुई। हाल ही में भारत सरकार द्वारा हिन्दी के सम्बन्ध में एक अधिसूचना जारी की गई है जिससे प्रशासनिक कार्यों में हिन्दी के व्यापक प्रयोग की व्यवस्था की गई है।[२]

---

१. श्री रमाप्रसन्न नायक—सरकारी कामकाज में हिन्दी, राजभाषा हिन्दी, पृ० ३४

२. भारत सरकार द्वारा जारी अधिसूचना, दिनांक २५ जून, १९७६

**तकनीकी शब्दावली में संस्कृत का योगदान :**

हिन्दी को प्रशासनिक कार्यों में प्रयोग में लाने के लिए सबसे पहले तकनीकी-शब्दावली की आवश्यकता पड़ी। इस दिशा में केन्द्रीय हिन्दी निदेशालय तथा वैज्ञानिक और तकनीकी शब्दावली आयोग ने बड़ा काम किया। उनके प्रयास से विभिन्न विषयों की शब्दावली के संकलन तैयार किये गये और प्रशासनिक क्षेत्र में प्रयोग के लिए पारिभाषिक शब्द संग्रह बनाये गये। यह उल्लेखनीय है कि संस्कृत की शब्द-निर्माण-सामर्थ्य की बराबरी कोई भाषा नहीं कर सकती। संस्कृत की लगभग २००० धातुएं अनेक शब्दों के निर्माण में सहायक हैं। इसके साथ ही प्रत्यय और उपसर्ग लगाकर नए शब्दों का निर्माण किया जा सकता है। यहाँ तक कहा गया है कि उपसर्ग, प्रत्यय और धातुओं की सहायता तथा शब्दों के क्रम परिवर्तन, संधि आदि से लगभग ८५ करोड़ शब्द बनाये जा सकते हैं। परन्तु यह देखना है कि अनेक शब्द केवल कोश की ही शोभा बढ़ाते हैं। अथवा व्यवहारोपयोगी भी हैं। अतः अति-उत्साह और केवल संस्कृतनिष्ठ शब्दावली के प्रयोग का मोह छोड़ना व्यावहारिक दृष्टि से से कहीं अधिक उपयोगी है। यही कारण है कि आरम्भ में संवैधानिक, विधि और प्रशासनिक क्षेत्र में शब्दावली से सम्बन्धित समस्या को हल करने के लिए बनाये गये कुछ कोश महत्त्वपूर्ण होते हुए भी लोकप्रिय नहीं हो सके।

प्रशासन के क्षेत्र में ऐसी शब्दावली का स्वागत होता है जो व्यावहारिक रूप में सहज, स्वाभाविक और समझ में आ सकने योग्य हो। हिन्दी भाषा की शब्दावली के विकास और शब्दकोश के निर्माण के लिए संस्कृत भाषा की सम्पन्नता अवश्य ही वरदान सिद्ध हुई है। यहाँ तक कि मध्यकालीन हिन्दी कोशों पर भी संस्कृत के कोशों का प्रभाव रहा है। हिन्दी ही नहीं भारत की अन्य भाषाओं जैसे तमिल, तैलगू, बंगला, मराठी आदि के कोशों पर भी इसका प्रभाव पड़ा है। हिन्दी के अनेक कोशकारों ने संस्कृत के कोशों से विषय और पद्धति सम्बन्धी सहायता ली। इस प्रकार के अधिकांश कोशों के निर्माण में मुख्य रूप से 'अमरकोश' की सहायता ली गई है।[1] तमिल के कोश 'तिवाकरम्' पर भी 'अमरकोश' का प्रभाव पड़ा है।

यह बात तो सत्य ही है कि हिन्दी में संस्कृत के तत्सम और तद्भव शब्द अधिक हैं। इसी प्रकार साहित्यिक भाषा और बोलचाल की भाषा में भी उस शब्दावली का प्रभाव है। संस्कृत की बहुत सी लोकोक्तियां हिन्दी में ज्यों की त्यों प्रयोग में आती हैं जैसे—'अति सर्वत्र वर्जयेत्' अथवा 'विनाशकाले विपरीतबुद्धि' आदि। परन्तु जिस भाषा का प्रयोग सरकारी कार्यों में किया जाता है या विभागों के आपसी पत्रव्यवहार में होता है अथवा एक राज्य से दूसरे राज्य के बीच होता

१. हिन्दी शब्द सागर, पृ० ८-९

है उसकी भाषा का स्वरूप कुछ अलग ही होता है और उसकी शब्दावली भी उसी के अनुरूप होनी चाहिए।

जहाँ तक हिन्दी की अपनी शब्द-सम्पदा का प्रश्न है हमें अनेक शब्दकोश मिलते हैं। इस बीच नए-नए शब्द इन कोशों में और भी जुड़ गये हैं। यहाँ तक कि हिन्दी शब्दसागर के ११ भागों में लगभग २,११,५०,००० शब्द उपलब्ध हैं।[1] प्रश्न हिन्दी की सम्पदा का उतना नहीं है जितना भाषा की अभिव्यंजना शक्ति और समय की सम्पूर्ण परिस्थितियों के अनुरूप ज्ञान-विज्ञान की विभिन्न शाखाओं से सम्बन्धित पारिभाषिक और प्राविधिक अर्थ रूपों को समझा सकने योग्य होने की उसकी सामर्थ्य का है। अतः हिन्दी के विकास की यह नई दिशा अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रही है और भाषा को नए-नए शब्द और अर्थ मिले हैं। अब वह धीरे-धीरे न्यायालयों में, कार्यालयों में समाचार-पत्रों में, कर्मशालाओं में और जनता तथा सरकार के पारस्परिक कार्यव्यवहार में एक नए रूप में उभर कर सामने आ रही है। इस कार्य में विभिन्न राज्यों ने शब्दावली के निर्माण का कार्य किया है और उसके द्वारा बनाये गये अनेक कोश, शब्द-संग्रह अथवा शब्द-संकलन निरन्तर प्रयोग में आ रहे हैं। इनमें उत्तरप्रदेश विहार, राजस्थान, मध्यप्रदेश, हरियाणा, हिमाचलप्रदेश तथा दिल्ली प्रशासन आदि सम्मिलित हैं।

**विधि-शब्दावली तथा संस्कृत :**

विधि के क्षेत्र में शब्दावली के निर्माण का कार्य भी राजभाषा (विधायी) आयोग द्वारा किया गया। यह आवश्यक है कि कानून के क्षेत्र में जनता को अपनी भाषा के प्रयोग की छूट होनी चाहिए। जब तक न्यायालयों में हिन्दी-भाषा-क्षेत्रों में हिन्दी और अन्य क्षेत्रों में वहाँ की क्षेत्रीय भाषा को स्थान नहीं मिलता तब तक यह समस्या उलझी ही रहेगी। यह कैसी विडम्बना है कि न्यायालय में जिस समय निर्णय सुनाया जाता है उस समय अंग्रेजी न जानने वाले अपराधी या पक्ष को यह मालूम भी नहीं हो पाता कि उसे क्या दण्ड दिया जा रहा है अथवा उसके मामले में क्या किया गया। यहाँ हमें यह ध्यान रखना आवश्यक है कि कानून के क्षेत्र में शब्दों का विशेष महत्त्व है। वहां एक शब्द के लिए निर्वचन द्वारा एक ही निर्धारित अर्थ होता है जैसे—

| | | | |
|---|---|---|---|
| **नियम** | (रूल) | **अभियोग** | (चार्ज) |
| **उपनियम** | (बाइ-लाज) | **अभियोजन** | (प्रोसीक्यूशन) |
| **विनियम** | (रेगूलेशन) | **अभियोक्ता** | (प्रोसीक्यूटर) |
| **अधिनियम** | (एक्ट) | **अभियुक्त** | (क्रिमिनल) |
| **नियमावली** | (रूल्स एंड रेगूलेशन) | **दोष** | (कनविक्शन) |

---

१. श्री सुधाकर पाण्डेय, **राजभाषा की प्रगति का दशक, राजभाषा,** पृष्ठ ५२

| | | | |
|---|---|---|---|
| विधेयक | (विल) | दोष-युक्त | (एक्विटेड) |
| धारा | (सेक्शन) | सिद्ध-दोष | (कंविक्ट) |
| उपधारा | (सव सेक्शन) | दोषी | (एक्यूज्ड) |
| खण्ड | (क्लौज़) | वादी | (प्लैंटिफ) |
| उपखण्ड | (सब-क्लौज) | प्रतिवादी | (डिफेन्डैन्ट) |

कानून की भाषा मे वाक्य की यथावतता भी आवश्यक है। इस क्षेत्र में यदि हम भाषा को सरल और सुबोध बनाने के लिए प्रयास द्वारा शब्द परिवर्तन करेगे तो अर्थ का अनर्थ भी हो सकता है। अतः कानून की शब्दावली मे हमे कभी कभी कठिन शब्दों का स्वागत करना पड़ेगा जो प्रयोग द्वारा ही सरल लग सकेंगे। संस्कृत शब्दावली इस दिशा मे सहायक हुई। सरलता के विचार से इस समय आज प्रचलन में आए शब्द जैसे **समन, अर्जी, हलफनामा, बयान, बहस, वारंट, जिरह, वकील, अपील** आदि शब्दों को प्रयोग मे लाते रहने की परम्परा बनी हुई है। कानून के क्षेत्र मे प्रत्येक शब्द का अपना निश्चित और स्पष्ट अर्थ होने के कारण कानूनी शब्दावली के निर्माण मे कानूनी पहलू का विचार भी महत्त्वपूर्ण है। इस दिशा मे हिन्दी भाषी राज्य के विधि वा भाषा मंत्रियों के जयपुर और भोपाल के सम्मेलनो में नीति सम्बन्धी दिशा संकेत दिया गया है और कानूनी शब्दावली के अनेक मानक शब्दकोश तैयार किए गए हैं।

**प्रशासनिक शब्दावली तथा संस्कृत :**

सरकारी कामकाज की शब्दावली में कुछ तो पद-नाम होते है और कुछ पत्रव्यवहार के लिए प्रयोग में आने वाले विशिष्ट शब्द तथा वाक्यांश होते हैं। इसके अतिरिक्त नियमों, विनियमों, अधिसूचनाओं, संहिताओं और विभिन्न विभागो से सम्बन्धित नियमो की शब्दावली होती है आरम्भिक स्थिति मे उपसर्ग और प्रत्यय लगाकर अनेक शब्द बनाये गये। उदाहरण के लिए **सचिव** (सेक्रेटरी) शब्द को ले। इसके साथ आरम्भ में अथवा बाद मे कुछ जोड़ कर सरकारी कार्यालयो में प्रयोग में आने वाले पर्याप्त शब्द आसानी के साथ बन गये। **उप सचिव, अवर सचिव, सह सचिव, संयुक्त सचिव, निजी सचिव, वैयक्तिक सचिव, महा सचिव, संसदीय सचिव, मंत्रि-परिषद् सचिव** आदि हैं। इसी भांति **सचिवालय** (सेक्रेटैरियेट), **सचिवालयीय** (सेक्रेटैरियल) आदि शब्द भी गिने जा सकते है। ऐसे शब्दो के निर्माण में संस्कृत का प्रभाव स्पष्ट है।

इस पद्धति को अपनाने पर विभिन्न प्रकार की संकल्पनाओ को व्यक्त करने के लिए थोड़े बहुत परिवर्तन के साथ हमारे पास एक शब्द समूह उपलब्ध हो जाता है। जैसे **प्रारूप** (ड्राफ्ट) शब्द की सहायता से **प्रारूपण, प्रारूपकार, प्रारूपित** आदि शब्द बनाये जा सकते हैं। परन्तु इसके उर्दू समानार्थी **मसौदा** शब्द को इस प्रकार के रूपो में परिवर्तित नही किया जा सकता। यही नियम हिन्दी के **पत्र, परिपत्र** (सर्कुलर)

**प्रपत्र** (फार्म) **पत्रावली** (फाइल) **पत्राचार** अथवा **पत्रव्यवहार** पर भी लागू होता है जो कदाचित् **चिट्ठी** अथवा **खत** शब्द से पूरा नहीं हो सकता। विभिन्न प्रकार की संकल्पनाओं को अभिव्यक्त करने के सिलसिले में **अधिकार** शब्द को भी लिया जा सकता है। जिसको यदि **अधिकृत** बना दिया जाए तो अंग्रेजी के औथराइज्ड शब्द का अर्थ बन जाता है। हमें औथैंटिक के लिए शब्द की आवश्यकता होती है तो इसी की सहायता से **प्राधिकृत** और औथैरिटी के लिए शब्द की आवश्यकता होती है तो **प्राधिकरण** शब्द बना लिया जाता है इसी संदर्भ में **आफिसर** के लिए **अधिकारी** शब्द का प्रयोग भी अफसर के स्थान पर अधिक उपयोगी लगता है। यही बात कानून के के क्षेत्र में प्रयोग की जाने वाली शब्दावली पर भी निर्भर है। उदाहरण के लिए **विधि** शब्द को लीजिए। इसका प्रयोग **कानून** के बदले किया जाता है। हम इसकी सहायता से **उपविधि** (बाइ-ला), **विधायक** (लेजिस्लेटर), **विधायिका** (लेजिस्लेचर), **विधिक** (लीगल), **विधिसम्मत** (इन कंफर्मिटी विद ला), **विधिवेत्ता** (कानून का जानकार), **विधिविशेषज्ञ** (स्पेशलिस्ट इन ला) आदि शब्द बना सकते हैं। यह स्पष्ट है कि केवल **कानून** शब्द से हम इतने अधिक शब्द नहीं बना सकेंगे। इसी प्रकार **विधान, वैधानिक, संविधान, वैधानिकता** और **संवैधानिक** आदि शब्दों का उदाहरण दिया जा सकता है।

प्रशासनिक क्षेत्र में कुछ शब्द ऐसे भी प्रयोग में आते हैं जिनका अर्थ सामान्य तथा एक सा लगता है और साधारण बोलचाल में ऐसे शब्दों के लिए हम एक ही शब्द से काम चला सकते हैं। परन्तु जब कार्यालय की औपचारिकता का ध्यान रखते हुए यदि सरकारी प्रयोजनों के लिए उन शब्दों का प्रयोग किया जाए तो यह आवश्यक हो जाता है कि हम उनके लिए अलग-अलग शब्द प्रयोग में लाएं। उदाहरण के लिए **आदेश, निदेश, अनुदेश, अध्यादेश** तथा **समादेश** शब्दों को लिया जा सकता है जो क्रमशः अंग्रेजी के **औॅर्डर, डायरेक्शन, इंस्ट्रक्शन, ऑर्डिनेंश** और **कमांड** के लिए प्रयोग में आते हैं। इसी तरह यदि हम कार्यालयीय बातचीत में कहें कि **आप क्या रिमार्क देंगे** या **आपके कमेंट्स क्या हैं** अथवा **आपका औब्जरवेशन क्या है** या **आपकी ओपिनियन क्या है** अथवा **आपके व्यूज क्या हैं** तो ऐसा लगता है कि हम किसी विषय पर किसी के विचार जानना चाहते हैं और साधारणतया **आपकी क्या राय है** कहने से काम चल सकता है। परन्तु व्यावहारिक प्रयोग में जहां कभी-कभी ये शब्द साथ-साथ प्रयोग में आ जाएं वहाँ कठिनाई आती है और नए-नए शब्दों की आवश्यकता होती है। परिणामस्वरूप **रिमार्क** के लिए **टिप्पणी, कमेंट्स** के लिए राय, **ओबजरवेशन** के लिए **मन्तव्य, ओपिनियन** के लिए **मत** और **व्यूज** के के लिए **विचार** शब्द का प्रयोग करना आवश्यक हो जाता है। जब कि सामान्य बोलचाल में हम इन सब के लिए **सलाह** शब्द से भी काम चला सकते हैं।

**हिन्दी शब्दों के नव-निर्माण में सामान्य बोलचाल की भाषा का महत्त्व :**

प्रशासनिक भाषा में शब्द-चयन में बड़ी सतर्कता आवश्यक है, जिससे मूल सामग्री का अर्थ परिवर्तित न हो। शब्दावली के क्षेत्र में एक बात यह भी है कि किसी विशेष क्षेत्र में कार्य करने वालों को उस क्षेत्र विशेष की शब्दावली की ही अधिक आवश्यकता पड़ती है। जैसे शिक्षा के क्षेत्र में प्रयोग में आने वाली शब्दावली का चिकित्सा के क्षेत्र में या न्यायालयों में काम करने वाले कर्मचारियों को उतना प्रयोग नहीं करना पड़ता। इसके लिए उन्हें अपने दैनिक कार्य से सम्बन्धित बुनियादी शब्दावली के ज्ञानार्जन की ही अधिक आवश्यकता रहती है।

हिन्दी में **मशीन, डायरी, बस, कार, मोटर, बैंक, चैक, बैंक-ड्राफ्ट, मनीआर्डर, रेडियो, सिनेमा, गैस, कार्ड, मैनेजर, कमिशन, बिल** आदि शब्द बहुत ही लोकप्रिय रूप में चल रहे है। इसी तरह **सलाहकार बोर्ड, जिला-बोर्ड, जांच-कमेटी, वार्ड-अधिकारी, जनाना-वार्ड, सेमिनार-कक्ष** जैसे शब्द सामान्य बोलचाल के अतिरिक्त प्रशासनिक कार्यों में भी पूरी तरह से अपना लिये गये हैं। यहाँ तक कि कल के बदले **मशीन** और **सुई लगाना** या **टीका लगाना** के बदले **इनजैक्शन लगाना** अधिक आसान प्रतीत होने लगा है।

इतना ही नहीं अंग्रेजी के **एटम** शब्द से **एटमी, मैनेजर** से **मैनेजरी, इंजीनियरिंग** से **इंजीनियरी** और **डाक्टर** से **डाक्टरी** आदि शब्द हिन्दी की प्रकृति के अनुकूल ढाल लिये गये है। इसीलिए **अभियांत्रिकी** या **चिकित्सकीय** जैसे प्रयोग अधिक लोकप्रिय नहीं रहे हैं।

उपर्युक्त स्थिति से यह स्पष्ट हो जाता है कि संस्कृत की शब्दावली में नए शब्दों का निर्माण भले ही सुगम हो जाता हो परन्तु ऐसे शब्द जो जनता की जबान पर चढ़ चुके है और आम बोलचाल अथवा सामान्य कार्यव्यवहार में निरन्तर प्रयोग में आ रहे हैं, हिन्दी को अधिक जीवंत और लोकप्रिय बनाने मे सहायक हैं। शब्दकोश में जितने शब्द दिये जाते हैं सामान्य कार्यव्यवहार में प्रयोग के लिए अर्थ की स्पष्टता और विभिन्न संकल्पनाओं की अभिव्यक्ति के लिए शब्द-चयन में पूरी सतर्कता अपेक्षित होती है। केवल कोश के सहारे शब्दों का मनमाना या अंधाधुंध प्रयोग भाषा की एकरूपता की दृष्टि से तो ठीक नहीं ही है वरन् इससे अर्थ का अनर्थ भी हो सकता है।

**शब्दावली के नव-निर्माण में लोक प्रचलित प्रयोगों का औचित्य :**

यह पहले कहा जा चुका है कि प्रशासनिक कार्यों की भाषा का स्वरूप साहित्यिक भाषा तथा साधारण बोलचाल की भाषा से प्रायः अलग होता है। वहां न तो **ललित लवंग लता परिशीलन कोमल मलय समीरे** वाली भाषा चल सकती है और न ही **मैं राजी खुशी हूं और आपको राजी खुसी चाहता हूं** वाली भाषा ही। प्रशासन का कार्य एक विशेष पद्धति और कार्यप्रणाली के अनुसार चलता है। यही कारण है कि इस कार्य की भाषा भी तकनीकी स्वरूप ले लेती है। परन्तु

जिस प्रयोजन के लिए इस भाषा का प्रयोग किया जा रहा है उसका सीधा सम्बन्ध केवल सरकारी कार्यालयों से नहीं है वरन् सामान्य जनता से भी है। अतः जनता की सुविधा के लिए यह अधिक उपयोगी होता है कि इस भाषा को ऐसा स्वरूप प्रदान किया जाए जो आम लोगों की समझ मे आसानी से आ सके। यही कारण है कि सरकारी भाषा में सरल और कठिन भाषा की बात उठाई जाती है। भाषा को कठिन शब्दावली से बोझिल बनाना जनसाधारण की पहुँच से दूर करना है। परन्तु फिर किस शब्द या किस प्रकार की भाषा को सरल कहा जाये और किसको कठिन, इस पर भी मतभेद हो सकता है। उर्दू जानने वालों के लिए **मंजूरी, दखल, पेश करना** आदि सरल है तो संस्कृत अथवा बंगला आदि जानने वालों के लिए **स्वीकृति, हस्तक्षेप** तथा **प्रस्तुत करना** आदि सरल हो सकते हैं। वास्तव में भाषा का सम्बन्ध विषय से है। अतः भारत जैसे देश में जहाँ अनेक प्रकार *की क्षेत्रीय भाषाएं है, सरल और कठिन भाषा की समस्या और भी उलझ जाती है।* निरन्तर प्रयोग से शब्द सरल लगने लगने हैं और भाषा भी उन्हें आत्मसात कर लेती है। आरम्भ में **राष्ट्रपति, संसद्, विधेयक** आदि शब्द कठिन लगते थे परन्तु अब अभ्यास और प्रयोग के कारण ये शब्द बहुत लोकप्रिय हो गये हैं।

साहित्यिक भाषा की बात छोड़कर इस प्रकार के कार्य के लिए जो पद्धति अपनाई जाए उसके अनुसार किसी भाषा के प्रत्येक शब्द के लिए दूसरी भाषा में शब्द गढ़ा ही जाए यह आवश्यक नहीं है। उसके स्थान पर आमतौर पर प्रचलित शब्दों का प्रयोग किया जा सकता है यदि प्रमुख क्षेत्रीय भाषाओं शब्दों को भी अपनाना पड़े तो कोई हानि नहीं। आमतौर पर प्रचलित शब्द संस्कृत का, हिन्दी का या फिर किसी भी भारतीय भाषा का हो सकता है। इस प्रकार के प्रयोग से हिन्दी भाषा का पोषण होगा और एकरूपता भी बनी रहेगी। नये गढ़े जाने वाले शब्दों में यदि भारत की सभी क्षेत्रीय भाषाओं में से प्रचलित तथा जनसाधारण की समझ में आ सकने वाले शब्द अपना लिए जाएं तो यह कार्य भारत की सामाजिक एकता के अनुरूप होगा और हिन्दी में खप जाने के कारण ऐसे शब्द भाषा को बोधगम्य बनाते हुए अखिल भारतीय मान्यता प्राप्त करने में सहायक होंगे। **सब-डिवीजनल मजिस्ट्रेट** के लिए **खण्डमण्डलाधीश** तथा **एक्जीक्यूटिव इंजीनियर डिविजन वन** के लिए **अधिशासी अभियन्ता प्रखण्ड प्रथम** जैसे प्रयोगों से बचना ही उचित है।

पूर्णतया संस्कृतनिष्ठ अथवा विशुद्ध हिन्दी की शब्दावली के मोह ने नए-नए शब्द गढ़ने की होड़ लगा दी जिसका परिणाम यह हुआ कि कई ऐसे शब्द गढ़ लिये गये जो कठिन ही नहीं वरन् अटपटे तथा अस्वाभाविक भी लगने लगे। इसी प्रवृत्ति ने हिन्दी भाषा की अभिव्यंजना शक्ति की आलोचना करने वाले लोगों को इस भाषा का खुलकर उपहास करने का अवसर दिया और संस्कृत भाषा

आज हमें हिन्दी को ऐसा स्वरूप प्रदान करना है जो हमारे देश की आशाओं और आकांक्षाओं के अनुकूल तो हो ही अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में भी सुविधाजनक हो। इसके लिए हमें उदार दृष्टिकोण अपनाना होगा। संस्कृत का अपना महत्त्व रहा है और है। हिन्दी के विकास मे उसके योगदान की बात भी महत्त्वपूर्ण है। परन्तु बदलती हुई परिस्थितियों और ज्ञान-विज्ञान के क्षेत्र में असीम विकास की संभावनाओं को देखते हुए हमें हिन्दी को एक ऐसी भाषा के रूप मे विकसित करना है जो आज के युग में अभिव्यक्ति का सक्षम माध्यम हो। अतः केवल संस्कृतनिष्ठ भाषा की बात पर बल न देते हुए आज हमे भारत की सभी भाषाओं के लिये और विशेष कर प्रशासनिक क्षेत्र में राजभाषा तथा निजी क्षेत्र मे सम्पर्क भाषा के रूप में हिन्दी के पोषण के लिये अपना कर्तव्य समझना चाहिए। हिन्दी इस देश की भाषा है। इसका सम्बन्ध इस धरती, इस मिट्टी और यहाँ के जनमानस से है परन्तु सभी क्षेत्रीय भाषाएं यहां की सभ्यता व संस्कृति की पोषक है। क्षेत्रीय भाषाओं का विकास प्रचार व प्रसार सम्पर्क भाषा हिन्दी के लिए संजीवनी शक्ति है। यदि सभी भारतीय भाषाओं के लिए देवनागरी लिपि अपना ली जाए तो भाषायी एकता को बल मिलेगा और अंग्रेजी तो केवल सुविधा की भाषा कही जा सकती है। अतः इस देश में प्रत्येक नागरिक, कर्मचारी तथा अधिकारी का यह राष्ट्रीय कर्तव्य है कि वह अपने दैनिक कार्य व्यवहार में इस देश की राज भाषा हिन्दी को सम्पर्क भाषा के रूप मे प्रोत्साहित करे तथा संस्कृत के परिष्कृत सारगर्भित एवं सहज शब्दों से इस भाषा को वह रूप दे जिससे भारतवर्ष के सभी प्रान्तों में सहज गम्य सूत्र भाषा का विकास हो सके।

इस भाषायी एकता को और अधिक सुदृढ बनाने के लिए यह भी आवश्यक है कि भाषा की क्षेत्रीय एवं आंचलिक भाषाओ के शब्दों को भी राजभाषा की तकनीकी शब्दावली मे यथोचित स्थान दिया जाए। देश की विभिन्न प्रान्तों की राज्य सरकारें तत्तद्देशीय शब्दों को प्रशासनिक दृष्टि से लोक प्रिय बनाने में विशेष सहायक हो सकती हैं।

नागपुर और मौरिसस में आयोजित क्रमशः प्रथम तथा द्वितीय विश्व हिन्दी सम्मेलन में इस बात पर बल दिया गया है कि हिन्दी को अन्तर्राष्ट्रीय मंच पर प्रतिष्ठित किया जाए जिससे इसको विश्व भाषा का स्वरूप प्राप्त हो सके। इस लक्ष्य तक पहुँचने के लिए यह आवश्यक है कि पहले हम भारत के प्रत्येक राज्य में वहाँ की क्षेत्रीय भाषा को राजभाषा के रूप में प्रतिष्ठित करें और राष्ट्रीय स्तर पर सम्पर्क भाषा के रूप में हिन्दी को उसका अपेक्षित स्थान दिलाएं।

"निज भाषा उन्नति अहै, सब उन्नति कौ मूल।
बिन निज भाषा ज्ञान के, मिटै न हिय की सूल॥"

# A LINGUISTIC APPROACH TO HEMACANDRA'S ANEKĀRTHASAMGRAHA

J.B. KHANNA

Language is a dialectical unity of thought process and symbolic action. Usually the science of grammar is regarded as connected with teaching the correct forms (*Śabdānuśāsana*). But in the field of linguistic speculations the philosophical Sanskrit Grammar deals with mainly four sub-systems, namely Phonetics, Word-formation, Form formation and Syntex. Word is a unit of sentence and sentence has two distinct aspects, one related to lexicon and the other to Grammar. Hence, a word may fall into two classes, such as lexical and grammatical. The basic unit of lexicography is the lexeme or lexical word. So the principles, procedures and practices followed in making lexicons is called lexicography. These include compilation of a list of words in the language for which lexicon is being compiled, a presentation of their meanings and syllabification of words. List of words on vocabulary is the barometer to show the richness of any language. It is a well known fact that even the progressive development of a literature can be measured through its word treasury. Therefore, the lexicon is always the indication of intellectual and mental progress of the human mind. The scattered word treasure trove in a field of linguistics have no value. Hence, it has to be put in a systematic order to make it significant. Sanskrit language is equipped with a great word treasury whose lexicon is eternal and unperishable. Its coffers are being enriched since several centuries. The knowledge of lexicon is very important to understand the word symbols. It is necessary to have right knowledge regarding the application of the suitable words in the particular literary domain. There are mainly two principle processes for compiling words in Sanskrit lexicons, (1) Synonyms and (2) Homonyms which are termed as *Samānārthaka* and *Anekārthaka* in Sanskrit.

The second process of compiling Sanskrit lexicon is called *anekārthaka* or *nānārthaka* which treats of words used in many senses. In this regard the following lexicographical works are important to note-(i) *Nānārtha Varga* of Amara's *Nāmaliṅgānuśāsana* (ii) *Viśva-Prakāśa of* Maheśvara (iii) *Anekārtha Saṁgraha* of Hemacandra. (iv) *Anekārtha Kāṇḍa* of Halāyudha's *Abhidhāna-Ratnamālā* (v) *Nānārtha-Varga of* Puruṣottama Deva's *Trikāṇḍaśeṣa.* Most of these Lexicographies are of high historical importance from the viewpoints of semantics and phonetic developments of Sanskrit vocabulary. They have been Compiled not only from the literary circles but from texts of older lexicons also.

Jainas have contributed a lot to the field of Lexicography also. The celebrated Jain author, the Kalikālasarvajña : Hemacandra (1088-1175 A.D.) wrote four lexical works. (1) The *Abhidhānacintāmaṇi* (2) the *Nighaṇṭuśeṣa* (3) the *Deśīnāmamālā* and (4) the *Anekārthasaṁgraha*.

Ācārya Hemacandra's *Anekārthasaṁgraha*[1] which is a lexicon of homonym terms, gives various meanings for a single word in different contexts. This lexicon has 1931 *ślokas* or couplets and is composed in *Anuṣṭup* metre. Its language is easy and understandable. This lexcion is divided into six separate chapters with a supplement containing the indeclinables or *avyayas*. The arrangement of the lexicon is in a highly scientific manner and methodical approach is fully taken into consideration while enumerating the couplets of a single vowel class in the beginning and which is consistently followed by the enumeration of couplets in the respective sequence of two vowels, three vowels, etc.. This lexicon begins with single letter and culminates in six letters. Substantives and adjectives in the first six chapters from the monosyllabic, the disyllabic, up to six syllabic have been explained in an ascending order of the number of syllables. The sequence is according to the initial letters and final consonants. Each word is used in various meanings so this lexicon is known as *Anekārthasaṁgraha* which the lexicographer himself refers.[2] To substantiate our statement and to illustrate our points we quote instances in various cases from the text itself:—

Let us take word *ko*[3] whose various meanings given are : *brahman, ātman, ravi, mayūra, agni, yama, anila.* Similarly, in the case

1 *Anekārthasaṁgraha* of Śrī Hemacandrācārya ed. Jagannatha Shastri Hosinga and others. Chaukhamba Sanskrit Series Office, Varanasi. 1969,

2 *Anekārthasaṁgraha*, 1.4

3 *Ibid*, 1.6

of *kha*[1] different meanings listed are *svasmvid, vyoman, indriya*. These words are taken from the first chapter, These are monosyllabics. Now we proceed to the second chapter which deals with disyllabics. For instance, five meanings are given for the word *arka*[2] which are : *vṛkṣa sphaṭika, tāmra sūrya, indra* like wise *mūka*[3] is assigned four different meanings such as *gūṅgā raṅka, kṛpaṇa, manda*. Similarly in the third chapter he takes up trisyllabics and we quote the word *gaṇḍakī*[4] in this connection for which he gives the following meanings : *saridbheda* (kind of a river) and *gaṇikā* (a group of prosititutes) etc. . Then he proceeds to the fourth chapter where he states quadrasyllabics such as *sitacchatra*[5] whose different meanings enumerated are *meṣaja, puṇḍarīka, agni, diggaja*, etc. Afterwords pentasyllabic words are listed in the fifth chapter from which we take the word *sahasrapāda*[6] and it is used in various different senses like *kāraṇḍa bhāskara* and *yajñapuruṣa*, etc. Similarly different meanings are assigned to *yojanagandhā*,[7] *kastūri, sītā, vyāsamātā*, etc. on the same procedure several meanings are assigned to hectosyllabics in the sixth chapter of the lexicon. The lexicographer has paid particular attention to this fact that the meanings of the words should be based upon the chapter concerned such as monosyllabic in the first chapter and so on and so forth.

To cite an example let us take the word *dohada*[8] whose meanings furnished are *garbha, sandhi, yauvana* and meaning of *yauvana*[9] supplied are *vakṣaruha* and *lavaṇimā*

Finally in the supplement (*Pariśiṣṭa*) he refers to the meanings of indeclinables (*avyaya*). First of all he lists the deities in a regular sequence. Then he enumerates several meanings for the vowels of monosyllabic indeclinables, afterwards disyllabic indeclinables and so on and so forth. In the case of monosyllabic indeclinables he refers to the word *ku*[10] and gives its numerous meanings like

1. *Anekārthasaṁgraha*, 1.5
2. *Ibid*, 2.1
3. *Ibid*, 2.14
4. *Ibid*, 3.35
5. *Ibid*, 4.21
6. *Ibid*, 5.25
7. *Ibid*, 5.26
8. *Ibid*, 6.5
9. *Ibid*, 6.5
10. *Anekārthasaṁgraha* *Pariśiṣṭakāṇḍa*, 12

*pāpi, nindā, iṣad, nivāraṇa,* etc. Similarly *śam*[13] is assigned the meaning of *kalyāṇa, sukha* and several others. Likewise in the case of de-syllabics he mentions *uṣā*[2] as *rātri* and its last phase and *rātri* as *doṣa* and *niśā nukha.* In the case of tri-syllabic indeclinable *purvedyuḥ*[3] is ascribed the sense of *purataḥ, agra* and *ādya* as well as *pūrvāṇha* and *prabhāta.* Quadrisyllabic indeclinables are only two in the lexicon and they are *antareṇa*[4] whose meaning listed is *antarvinārthya* and *ahobata*[5] which implies *anukampā.* Similarly in the case of pentasyllabic indeclinable there is reference to only a single word *anapayati*[6] which is assigned the meaning of *prabhāta, kṣaṇaṁ kṣaṇam.*

1. *Anekārtha , Pariśiṣṭa.,* 21
2. *Ibid,* 55
3. *Ibid,* 66
4. *Ibid,* 67
5. *Ibid.* 68
6. *Ibid,* 68

## THE CONTRIBUTORS

1 R. C PANDEYA (1932, Varanasi), Vyākaraṇācārya, Śāstrī, M.A , Ph. D. . *Spec* : Philosophy—Indian Epistomology. *Pubs* : (i) *Problem of Meaning in Indian Philosophy* (ii) *A Panorama of Indian Philosophy* (iii) *Indian Studies in Philosophy* (iv) *Yuktidīpikā* (ed) (v) *Madhyānta-vibhāga-śāstra* (ed (vi) *Buddhist Studies in India* (ed)(vii) *Knowledge, Culture and Value* (ed. with S.R. Bhatt). *Posts* : Prof. and Head, Deptt. of Buddhist Studies, Univ. of Delhi; Prof and Head, Deptt. of Philosophy, Univ. of Delhi. *Pres* : Akhil Bharatiya Darshan Parishad; World Philosophy Congress. *Chmn* : Indian Philosophical Congress. *Org* : Philosophical Collequam. *Vice Pres* : International Institute of Philosophy; International Federation of Philosophical Societies. *Res* : 24, Cavalry Lines, Delhi 110007.

2. KAPIL DEVA DVIVEDI (1919, Ghazipur, (U.P.), Vyākaraṇācārya, Śāstrī, Vidyābhāskara, M.A. M.O L., D. Phil., Cert. of Proficiency in German, French, Russian and Chinese. *Spec* : Vedic Literature, Skt. Grammar, Linguistics, Epigraphy and palaeography. *Pubs* : (i) *Artha Vijñāna Aura Vyākaraṇa Darśana* (ii) *Prauḍha Racanānuvāda Kaumudī* (v edition) (iii) *Saṁskṛta Nibandha Śatakam* (iv) *Racanānuvāda Kaumudī* (xi edn.), (v) *Prārambhika Racanānuvāda Kaumudī* (viii edn.) (vi) *Saṁskṛta Vyākaraṇa* (vii) *Saṁskṛta Bhāṣāvijñāna Evaṁ Bhāṣā Śāstra*, (viii) *Atharva Veda Kālīna Saṁskṛti* (ix) *Saṁskṛta Śikṣā* (x) *Saṁskṛta Sāhitya Kā Samīkṣātmaka Itihāsa* (xi) *Śānti Stotram and Mahā Prayāṇam* (Skt. Poems) (xii) *Śakuntalā Nāṭaka* (xiii) *Abhijñāna Śākuntalam* (annotated, viii edn.) (xiv) *Uttara Rāmacaritam* (ann. iv edn.) (vx) *Pratimā Nāṭakam* (ann.) (xvi) *Rāma Kathā Aura Naye Pratimāna* (xvii) *Saṁskṛta Vyākaraṇa Praveśikā* (tras.) (xviii) *Kale's Higher Sanskrit Grammar* (Hindi tran.) (xix) *Saṁskṛt Sāhitya Kā Itihāsa* (Hindi tran. of V. Varadachari's *History of Sanskrit Literature*) (xx) *Saṁskṛta Gadya Taraṅgiṇī* (ed.) (xxi) *Saṁskṛta Gadya Navanītam* (ed) (xxii) *Saṁskṛta Gadya Mañjarī* (ed.)

(xxiii) *Saṁskṛta Kaumudī* (ed.) (xxiv) *Saṁskṛta Ratnāvali* (ed., vii edn.) (xxv) *Saṁskṛta Muktāvali* (xxvi) *Rāṣṭra-Gītāñjali* (Sanskrit Poem Containing National Song in lyrics and History of India's national freedom movement from 1857 to 1947 A D.). *Posts* : Lecturer in Skt, Allahabad Univ.; Prof., Govt. College, Nainital; Head of the Deptt. of Skt., St. Andrew's College, Gorakhpur; Vice Principal, K.N. Govt. College, Gyanpur, Varanasi; Principal, Govt. P.G. College, Gopeshwar, Chamoli; Gurukul Mahavidyalaya, Jwalapur, Hardwar; Director, Vishva Bharati Research Institute, Shanti Niketan, Varanasi. *Awds* : U.P. Govt. awad. of Rs. 1000 on the D. Phil Thesis—*Contribution of Ancient Indian Grammarians to the study of Semantics* (52); U.P. Govt. awad. of Rs. 1000 on the book—*Saṁskṛta Nibandha Śatakam* (77); U.P. Govt. awad. of Rs. 500 on the book—*Saṁskṛta Vyākaraṇa* (72). *Proficiency* : *Yajur Veda* and *Sāma Veda* Recitation, Indian Langs.—Sanskrit, Hindi, Bengali, Marathi, Urdu and Pali; Foreign Langs.—English, German, French, Russian and Chinese. *Foreign tours* : Italy, Switzerland, England, France, America and Canada (76). *Conv* : Agra Univ. Skt. Board. *mem* : Veda-Pandit-Puraskāra Samiti; U.P. Govt.; Hindi Samiti, U.P.; Executive Committee of Banaras Skt. Univ. . *Res* : Shanti Niketan, P.O., Gyanpur, Varanasi, U.P.

3. DAYANAND BHARGAVA (1937, Delhi), M A., Ph. D., *Spec* : Indian Philosophy and Prakrit and Jainism. *Pubs* : (i) *Jaina Ethics*, (ii) *Jaina Tarka Bhāṣā*, (iii) *Who am I* (tr.) (iv) *The Earthen Lamps* (tr.) (v) *The Philosophy of Non-Violence* (tr.) (vi) *Tarka Saṁgraha* (ann.) (vii) *Mahāvira Meri Dṛṣṭi Meṅ* (viii) *Ṛcā Rahasya.* (ix) *Jaina Jīvana Darśana Kī Pṛṣṭhabhūmi.* About 25 research articles published. *Posts* : Lecturer in Skt., Ramjas College, Delhi; Principal, Ranbir Singh Kendriya Sanskrit Vidyapeeth, Jammu; Reader, Deptt. of Skt., Univ. of Delhi; Prof. and Head, Deptt. of Skt., Univ. of Jodhapur, Jodhapur; Ass. Director, Jain Vishva Bharati, Ladnun, Rajasthan. *Add* : Prof. & Head, Dept. of Skt., Univ. of Jodhpur, Jodhpur.

4. SHRI NARAIN NIGAM, (1925, U.P.) M.A (Skt. & Hindi). *Spec* : Vedānta System of Indian Philosophy. *Post* : Senior Lecturer, Department. of Skt., Zakir Hussain College, Univ. of Delhi, Delhi. *Res* : 17, Park Area, Karol Bagh, New Delhi-110005.

5. UDAY VIR SHASTRI, (1894, U.P.), Vidyā Bhāskara, Veda-

Ratna, Śāstrī, Nyāya Tīrtha, Sāṁkhya-Yoga Tīrtha, Vedān-cārya, Vidyā Vācaspati. *Spec* : Indian Philosophy and Ancien History. *Pubs* : (i) *Nyāya Darśana with Vidyodaya Bhāṣya* (ii) *Vaiśeṣika Darśana with Vidyodaya Bhāṣya* (iii) *Yoga Darśana with Vidyodaya Bhāṣya* (iv) *Sāṁkhya Darśana with Vidyodaya Bhāṣya* (v) *Brahma Sūtra (Vedānta) with Vidyodaya Bhāṣya* (vi) *Sāṁkhya Siddhānta* (vii) *Sāṁkhya Darśana Kā Itihāsa* (viii) *Vedānta Darśana Kā Itihāsa* (ix) *Kauṭilya Arthaśāstra* (x) *Naya Candrikā* (ed.), (xi) *Vāgbhaṭālaṁkāra* (Skt. Comm.). More then 100 articles published. *Res* : Sannyāsa Ashram, Ghaziabad, U.P.—201001.

6. HARSH KUMAR (1936, Delhi), M.A., Ph.D., Darśanācārya, Vyākaraṇācārya. *Spec* : Indian Philosophy—Nyāya-Vaiśeṣika system. *Pubs* : Several research articles on Indian Philosophy and Sanskrit. Poems published in different Journals. *Post* : Lecture in Sanskrit, St. Stephen's College, Delhi. *Res* : 1, Maharaja Lal Lane, Civil Lines, Delhi-110054.

7. BISHAN SWARUP RUSTAGI (1947, Delhi), M.A., Ph.D., (Thesis submitted.) *Spec* : Sanskrit Grammar and Jain Logic. *Ph.D. Thesis* : *Contribution of Prameyakamalamārtaṇḍa to Jain Logic*, Five research articles published. *Post* : Research Scholar, Deptt. of Skt., Univ. of Delhi, Delhi. *Res* : 73, Moti Bazar, Chandan Chowk, Delhi-110006.

8. SHIV KUMAR (1949, Haryana), M.A., Ph.D. . *Spec* *Sāṁkhya* system of Indian Philosophy. *Pubs* : Ph.D. Thesis on *Sāṁkhya* (in Press), Seven Research papers published in reputed Journals. *Post* : Research Associate, Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona. *Awad* : Received Dr. Belvalkar Prize from the Univ. of Poona on the monograph—*Upamāna in Indian Philosophy*. *Res* : 31, Aundh Gaon, Poona-7.

9. (MRS.) SITA KRISHNA NAMBIAR (1924, Kerala), M.A (Skt & Hindi), Ph.D. (Bonn). *Spec* : *Vedānta* Philosophy. *Pubs* (i) *Prabodhachandrodaya—A Philosophical and Theological Study* (with English Translation). (ii) *A Fresh Approach to Bhagavadgītā* (iii) *Development of Indian Philosophy from Vedic Times* (iv) *Man in Search of his Lost Identity* (v) *Significance of 'Om'*. *Posts* : Lecturer in Skt., Indra Prastha College, Delhi; Principal, Daulat Ram College, Univ. of Delhi. *Res* : Principal's Flat, Daulat Ram College, Univ. of Delhi, Delhi-110007.

*Mahākāvyas*. 35 research articles published. *Post* : Lecturer in Skt., Ramjas College, Delhi. *Awds* : Received two prizes from Sanskrit Shodha Parishad, Deptt. of Skt , Univ. of Delhi on (i) *The Poetic Elements in the Sanskrit Stotra Literature* and (ii) *Mayūra Viracita Sūrya Śataka Kā Kāvya Saundarya*. *Research Projects* : Worked in i) *Bibliography of Indian Sciences in Medieval India* (Sanskrit-Section), Indian National Science Academy, New Delhi (ii) *Bibliography of Sanskrit Journals*, Department of Skt., Univ. of Delhi. *Add* : c/o Girish Chand, 29/24, Shakti Nagar, Delhi, 110007.

19. S S. RANA (1936, Haryana), M.A., Ph.D. *Spec* : Epigraphy. *Pub* : *Bhāratīya Abhilekha* (ed). Several research articles published. *Posts* : Lecturer in Skt., Shivaji College, N. Delhi (58-72); Reader, Department of Sanskrit, Univ. of Delhi (72-76); Principal, Shivaji College, N. Delhi. *Res* : B-1/112, Ashok Vihar-2, Delhi-110052.

20. SADHU RAM (1901, Lahore), M. A., *Spec* : Epigraphy, *Pubs*: (i) *Essays on Sanskrit Literatures* (ii) *Some Important Inscriptions of Ashok, Gupta and Maukharies* (iii) *Rasāyana Praveśikā : An Elementary Book on Chemistry* (iv) *Index to Indian Historical Quarterly* (1925-63). Several articles published on Indology and Epigraphy in Research Journals. *Awads* : Received Tāmra patra as Freedom Fighter; Presented a purse of Rs. 10 thousands on the book *Rasāyana praveśikā* by Hindu Mahasabha, & Hindi Bhasa Prachar Mandal, Amritsar. *Res* : 986, Shivaji Park, Karol Bagh, N. Delhi-110005

21. RAVINDRA VASISHTHA, (1952, Delhi), M A., *Spec* : Epigraphy. *Conducting Ph D.* : *Palaeography of Brāhmi Script c.*200 *A.D.*-600*A.D. Post* : Lecturer, Shivaji College, N. Delhi. *Res* : 1945, Katra Khushal Rai, Kinari Bazar, Delhi, 110006.

22. BRAJ MOHAN CHATURVEDI, (1932, Ghazipura, U.P.), Śāstrī, Sāhityācārya, M.A., Ph.D. . *Spec* : Sanskrit Poetics, Aesthetics, and *Sāṁkhya*-system of Philosophy. *Pubs* : (i) *Bharata Nāṭya Śāstra* (ii) *Mahima Bhaṭṭa* (iii) *Sāṁkhya-kārikā* (iv) *Rasa Siddhānta Ke Anālocita Pakṣa* (iv) *Aesthetic Concepts in Sanskrit Literary Criticism*. 32 research papers published. *Posts* : Reader in Skt , Univ. of Delhi (since 1970). Head of the Skt. Deptt., Univ. of Delhi. *Awd* : Received prize on the book-*Mahima Bhaṭṭa*. *Res* : IA-22B, Ashok Vihar-I, Delhi, 110052

23. SURYA KANT BALI (1943, Pakistan), Śāstrī, M.A., *Spec* : Sanskrit Grammar and Linguistics : *Pub* : *Bhaṭṭoji Dik... His Contribution to Sanskrit Grammar.* Several articles Published ... different Research Journals. *Post* : Lecturer in Sanskrit, Ramja... College, Delhi. *Res* : A-10, Amar Colony, Lajpat Nagar-IV, New Delhi-110024.

24. MADHUR MALTI SINGH (1931, Delhi) M.A., Ph.D. *Spec* : History of Hindi Literature : Poetics, Modern Literature, Aesthetics; Psycho-analytical critical study of Literature. *Post* : Senior Teacher, Department of Hindi, Indra Prastha College, Delhi. *Pubs* : (i) *Ādhunika Hindi Kāvya Men Viraha Bhāvanā* (ii) *Lahara Manthana* (iii) *Lahara Sudhānidhi* (iv) A collection of research articles read in different Seminars (in press). 2[illegible] research articles published in different Research Journals *Spec. Contributions* : Participated in—(i) Role of Intellectual Women in Contemporary Society (A.I.W.R.C. Nainital) (ii) Pre-School Education in India (Min. of Edu.). Worked in 10+2 N.C.E.R.T. Workshop (Kashmir-1979). Internationally recognised Educationist, Writer and Critic. *Res* : Principal's Banglow Ramjas College, Maurice Nagar, Delhi, 110007.

25. PUSHPENDRA KUMAR (1936, Uttar Pradesh), M.A., Ph. D. F.R.A.S. *Spec* : Paurāṇic Studies, Literary Criticism, & Indian Culture. *Pubs* : (i) *Śakti Cult in Ancient India* (ii) *Devīpurāṇa—Critical edition* (ed.) (iii) *Yoga Ratna Mālā* (ed.) (iv) *Shaktism—A Study*. Several articles published in different Journals. *Post* : Lecturer in Skt., Ramjas College; Post Graduate Eve. Studies, Univ. of Delhi, Reader in Skt., South Delhi Campus, Univ. of Delhi; Principal, Shri Lal Bahadur Shastri Sanskrit Vidyapeeth, New Delhi. *Mem* : Executive Comm., All India Oriental Conference. *Res* : 19/22, Shakti Nagar. Delhi 110007

26. RAMASHRAYA SHARMA (1928, Ajmer), M.A. (Skt. & Hindi) Ph.D. *Spec* : *Dharma-Śāstra* : *Pubs* : *A Socio-political Study of the Vālmīki Rāmāyaṇa*. Several articles published. *Post* : Senior Lecturer in Skt., Zakir Hussain College, Delhi. *Res* : 12-U.B. Jawahar Nagar, Delhi-110007

27. RAGHU NATH SHRAMA (1938, Kohat, W.Pakistan), M A., Ph.D. *Spec* : *Darśana* and *Kāvyaśāstra*. *Ph.D Thes* : *Treatment of Bhakti in Vaiṣṇava Rasa-Śāstra*, Several articles published in Hindi,

Eng. & Skt. *Post* : Lecturer in Sanskrit, School of Correspondance Courses and Contenuing Education, Univ. of Delhi, Delhi. *Mem*: Caturamnaya Jagadguru Śrī Śaṁkarācārya Pratinidhi Samiti; Working Committee, All India Dharma Sangh; Dharma Sangha Mahavidyalaya, Delhi; Sarvadaliya Gauraksha Mahabhiyana Samiti; All India Ram Rajya Parishad; Sarva Veda Sakha Sammelana, Delhi. *Res* : BE-350A Mata Mandir Wali Gali, Hari Nagar, New Delhi-110064.

28. CHARU DEVA SHASTRI (1896, Hoshiyar Pur, Panjab), M.A. Vidyāvācaspati, *Spec* : Sanskrit *Vyākaraṇa*, Linguistic Speculations. *Pubs* : (i) *Śrīgāndhī Caritam* (ii) *Prastāvataraṅgiṇī* (iii) *Śabdāpaśabda-vivekah* (iv) *Vākya muktāvalī* (v) *Vyākaraṇa Candrodaya*, Vols.1-5 (vi) *Vāg vyavahārādarśaḥ* (vii) *Upasargārtha Candrikā* Vols. 1-3 (viii) *A Manual of Sanskrit Translation* (ix) *Anuvādakalā* (x) *Vikramorvaśīyam* (ed) (xi) *Mālavikagnimitram* (ed) (xii) *Kundamālā* (ed) (xiii) *Vākyapadiya* : *Brahmakāṇda* & a pt. of Vākykānda (ed) (xiv) *Mahābhāṣya*—1-3 *Ahnikās* (ann.) (xv) *Mahābhāṣya*—1-9 (ed) 50 research articles published. *Posts* : Professor, D.A.V. College, Lahore; Gandhi Memorial National College, Ambala; Punjab University Camp College, Delhi. *Awds* : Honour of Vidyāvācaspati by Dr. Radha Krishnan, President of India; Certificate of Honour by Govt. of India. *Felicitation Volume* : *Charudeva Shastri Abhinandana Grantha* was presented by Sh. Gurdayal Singh Dhillon, Lok Sabha Speaker, Govt. of India. *Res* : 3/54, Roop Nagar, Delhi 110007.

29. RAM GOPAL, (1925, Haryana), Viśārada, M.A., Ph.D. *Spec* : Vedic language, Literature and Culture, Pāninian Grammar *Smṛtis* and the *Mahābhārata*. *Pubs* : (1) *India of Vedic Kalpa Sūtras* (ii) *Vaidika Vyākaraṇa*—Vol. I & II (iii) *Vaidika Vyākhyā Vivecana*. 30 research papers published. *Post* : Kālidāsa Prof. & Head, Deptt. of Skt. Punjab Univ., Chandigarh. *Awds* : Certificate of Honour by Govt. of India (71). *Pres* : Vedic Section of All India Oriental Conference, 23rd Session (1966) *Mem* : Executive Committee of A. I.O.C. (since 1961). *Res* : F-5, Univ. Campus, Sect. 14, Chandigarh, Punjab.

30. SATYA VRAT SHASTRI, (1930 Lahore, Pakistan), Śāstrī, Vyākaraṇācārya, M.A., M.O.L., Ph. D... *Spec.* : Sanskrit Grammar, Linguistics, Creative Sanskrit writings and Literary Criticism.

*Pubs* : (1) *Essays on Indology* (ii) *The Rāmāyaṇa—A Linguistic S*. (iii) *Vaidika Vyākaraṇa* (Hindi translation of A.A. Macdonell's *Vedic Grammar for Students*) (iv) *Śrīgurugovindasiṁhacaritam* (v) *Śrībodhisattvacaritam* (vi) *Śarmaṇyadeśaḥ Sutarāṁ Vibhāti* (vii) *Thāideśa-Vilāsam* (viii) *Journal of the Department of Sanskrit* (ed.), *Saṁskṛta-Ratnākara* (Chief of the Editorial Board). 75 research articles published Contributed Foreword to 12 books. *Posts* ; Prof. and Head, Deptt. of Skt , Univ. of Delhi.; Dean of the Faculty of Arts, Univ. of Delhi; Visiting Prof. of Indian Studies, Chulalongkorn University, Bangkok. *Awds* : Sahitya Academy; Sahitya Kala Parishad, Delhi Gurdwara Board. *Pres* : All India Oriental Conference, 28th Session (Classical. Lit.); Jainological Research Society; *Vice Pres* : All India Sanskrit Sahitya Sammelan, Delhi; Prācyavāṇī, Delhi. *Mem* : Sanskrit Programme Advisory Board, A. I. R., N. Delhi, Bharat Sanskrit Nyāsa, Delhi; Task Force, Planning Coms, Delhi; *Abroad Smns* : II World Sanskrit Conference, Torino, Italy, Lecture tour at Germany, Belgium, Poland, Hungary and Italy; III World Skt. Conf., Paris. *Add* : Deptt. of Skt., Univ. of Delhi, *Res* : 3/54, Roop Nagar, Delhi-110007.

31. RAGHUVIR VEDALANKARA, (1945-U.P.), Śāstrī, Veda-Vyākaraṇācārya, M.A , Ph.D. *Spec* : Grammar and Veda. *Pubs* : (i) *Kāśikā Kā Samālocanātmaka Adhyayana* (ii) *Kāśikā-I Pāda* (Ann.) *Post* : Lecturer in Skt., Ramjas College, Delhi. *Awds* : Received U.P. Govt. prize of Rs. 1000 on *Kāśikā Kā Samālocanātmaka Adhyayana*. *Res* : AM-38, Shalimar Bagh, Delhi 110032.

32. AVANINDRA KUMAR, (1940, U.P.). Vyākaraṇācārya, M.A. Ph.D. *Spec* : Grammar. *Pubs* : (i) *Mahābhāṣya*, 2 *Āhnikas* (ed). (ii) *Archaic Words in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī* (in Press). Several articles Published. *Post* : Lecturer Deptt. of Skt. Univ. of Delhi. *Res* : F-10/15, Model Town, Delhi-110009.

33. SATYA KAM VARMA (1926, Ambala) Āyurvedālaṁkār, M.A. (Hindi & Skt.), Śāstrī, M.O.L., Ph.D. *Spec* : Skt. Grammar, Philology, Epigraphy and Ancient Indian History and Hindi Lit. *Pubs* : (i) *Bhāṣātattva aur Vākyapadīya* (ii) *Vākyapadīya* : *Brahmakāṇḍa* (A trilingual comm. in Skt., Eng. & Hindi) (iii) *Saṁskṛta Vyākaraṇa Kā udbhava aur Vikāsa* (iv) *Vyākaraṇa kī Dārśanika*

Bhūmikā (v) *A Companion to Contemporary Sanskrit by H. Nakamura* (ed.) (vi) *Saiddhāntika Bhāṣāvijñāna* (Hindi tr. of *Introduction to theoretical Linguistics* by Jonn Lyons (vii) *Veda Vāṭikā* (viii) *Bhāṣā Vijñāna* (ix) *Veda Sumana* (x) *Vaidika Sūkta Saṁgraha* (xi) *Discovery of Grammar* (xii) *Studies in Indology* (xiii) *Prācīna Bhārata* (xiv) *India's Second Explosion* (xv) *Dictionary of Vedic Grammar* (in Press) (xvi) *Hindī Sāhityānuśīlana* (xvii) *Hindī Kā Ādhunika Sāhitya* (xviii) *Saṁskṛti ke cāra Mahākavi* (xix) *yugakavi Tulasi* (xx) *Mahākavi Prasād* (xxi) *Mahākavi Pant* (xxii) *Janakavi Dinakar. Posts* : Linguist in Hindi, Directorate of Roorki Univ., Reader, Deptt., of Skt. Univ. of Delhi, Fellow of the Royal Asiatic Society, London. *Res* : 9A/8, W.E.A , Karol Bagh, New Delhi. 110005.

34. NARAYAN DATT PALIWAL (1929, Almora, U.P.) M.A. (Hindi), L.L.B., Ph.D., D. Lit. (Thesis Submitted), Diploma in Education. *Spec* : Hindi Teaching, Translation, Terminology and Noting and Drafting in Hindi as Official Language, Folk Songs Literature (Kumauni). *Pubs* : (i) *Kumāuni Kaviyoṅ Kā Vivecanātmaka Adhyayana* (ii) *Hindī Kārya Nirdeśikā* (iii) *Hindi Swayaṁ Bodhini* (iv) *Kāryālaya Hindi Śabdāvali* (v) *Kāryāl iyoṅ meṅ Hindī Kā Prayoga* (vi) *Vidhi Nirdeśikā* (vii) *Kumāuṅ—The land and people* (in press) (viii) *Folk Songs of Kumāuṅ* (in Press) *Kumāuṅ Kī Loka-Kathāyeṅ* (in press) *Dharati Phūla Buransi ki* (in press). More than one thousand articles published in different Newspapers, Periodicals, Magazines, etc., *Posts* : (i) Under Secretary Languages, Delhi Administration Delhi (ii) Assistant Director (Hindi) (iii) Executive Magistrate (iii) Editor of Debates (iv) Deputy press Advisor, *Patron* : Kumauni Sahity Mandal, Delhi. *Pres* : Parvatiya Sahitya Parishad. *Spec* : Hindi Adv. Bd., Delhi Administration; Urdu Adv.Bd., Delhi Adm.; Punjabi Adv. Bd., Delhi Adm.; Official Language Implementation Committee, Delhi Adm. *Mem* : Co-ordination Comtt. (Tech. Terminology; Translation Bureau), Ministry of Home Affairs. *Res* : 14/25. Shakti Nagar, Delhi-110007.

35. J. B. KHANNA (1933, Lahore, Pakistan), M.A. (Skt. & Hindi), Diploma in Italian language, Library Science; Certificate of Proficiency,—French, German, Spanish, Bulgarian, Russian and

Serio-Croatian. *Spec* : Reference Service and Bibliography, Catalouging and Classification of Indology or Public Material. *Pubs* : (i) *Observation on the Life and Works of Bhavabhūti* (Eng. translation of R.G. Harshe's French book : *Observation Sur Lavie Et Oeuvre De Bhava Bhuti*) (ii) *Surgical Instruments of the Hindus* (ed.) (iii) English Translation of Theodore Zacharie's German monograph—*Indische Worterbuch* (in press). 40 rercarch articles published. *Posts* : Assistant Librarian, Central Library, Delhi University, Delhi. *Mem* : Dante Aligieri Society of Delhi; Indian Library Association. *Res* : 46, Darya Ganj, New Delhi-110002.